شرح عيون الحكمة

الإمام فخر الدين الرازي

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة

تحقيق الدكتور الشيخ

أحمد حجازي أحمد السقا

منشورات
مؤسسة الصادق (ع)
طهران – خيابان ناصر خسرو

شرح
عيون الحكمة

تأليف

الامام فخرالدين الرازي

الجزء الثانى
فى
الطبيعيات

الفصــل الأول
فى
تقسيم العلوم

وفيه مسائل (١) :

المسألة الأولى
فى
تفسير الحكمة

قــال الشــيخ : « الحكمة : اســتكمال النفس الانســانية ، بتصور الأمور ، والتصــديق بالحقائق النظرية والعملية ، على قــدر الطاقة الانسانية »

التفســـير : كمالات الانســان على ثلاثة أقســام : الكمــالات النفسانية ، والكمالات البدنية ، والكمالات الروحانية . والحكمة من جملة الكمالات النفسانية . ثم نقول : النفس الانسانية لها قوتان : عالمة وعاملة . أما القوة العالمة فهى التى لأجلها يصــح من النفس الانســانية ادراك الأشياء على الوجه الصواب . وأما القوة العاملة فهى التى لأجلها يصح من النفس الانسانية تدبير البدن على الوجه الأكمل الأصــوب . والقوة العالمة أشرف من القوة العاملة . لأن القوة العاملة تبقى آثارها أبد الآباد ، أما القوة العاملة فانه تنقطع آثارها عند خراب البدن .

---

(١) الأصل هكذا : بسم الله الرحمن الرحيم . الطبيعيات . وهى مرتبة على فصول . الفصل الأول ... الخ .

ثم نقول : القوة العاملة كمالها فى أمرين :

أحدهما : أن تتصور الماهية تصورا كاملا تاما . **والثانى** : أن تصدق بالأشياء تصديقا مطابقا للأمور . وأما القوة العاملة فكمالها فى تدبير البدن على الوجه الأصوب الأصلح . وذلك بأن تتباعد عن طرف الافراط والتفريط ، وتبقى على الوسط الذى هو العدل .

واذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : ان من الناس من جعل الحكمة اسما لاستكمال النفس الانسانية فى قوتها النظرية . وذلك الاستكمال عبارة عن أن يخرج من القوة الى الفعل ، فى الادراكات التصورية والتصديقية ، بحسب الطاقة البشرية . ومنهم من جعلها اسما لاستكمال القوة النظرية بالادراكات المذكورة ، لاستكمال القوة العملية باستكمال الملكة التامة على الأفعال الفاضلة المتوسطة ، بين طرفى الافراط والتفريط . وكلام « الشيخ » فى هذا الكتاب مشعر بالقول الأول ، وهو انه جعل الحكمة اسما للكمالات المعتبرة فى القوة النظرية فقط . وذلك لأنه فسر الحكمة باستكمال النفس الانسانية بالتصورات والتصديقات . سواء كانت هذه المعارف فى الأشياء النظرية أو فى الأشياء العملية . والحاصل : أن الحكمة عنده مفسرة باكتساب هذه الادراكات . فأما اكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة ، فما جعلها جزءا من قسمى الحكمة .

المسألة الثانية
فى
تقسيم الحكمة النظرية والعملية

قال الشيخ : « والحكمة المتعلقة بالأمور النظرية ، والتى الينا ان نعلمها ، وليس الينا ان نعملها . تسمى حكمة نظرية . والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التى الينا أن نعلمها ونعملها تسمى حكمة عملية »

التفسير : العلم اما أن يكون علما بما لا يكون لقدرتنا تأثير فى وجودها ، أو يكون علما بما يكون لقدرتنا تأثير فى وجودها . والأول :

هو الحكمة النظرية . ومثاله : علمنا بأن العالم محدث ، وأن العالم له صانع ، وأن الصانع قديم قادر عالم ، وأن السماء كرة وأن النفس باقية . والثانى : هو الحكمة العملية . ومثاله : العلم بأنه كيف يمكن اكتساب الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الخبيثة النفسانية ؟ وكيف يمكن ازالتها للمرض وتحصيلها للصحة . وكل واحد من هذين القسمين علم ، الا أن الأول علم بشىء لا تأثير لنا البتة فيه ، بل المقصود من معرفته : نفس تلك المعرفة فقط . والثانى علم بشىء يكون المطلوب من تحصيل العلم به ، ادخاله فى الوجود أو منعه من الوجود . والأول هو الحكمة النظرية ، والثانى هو الحكمة العملية . مع أن كل واحد منهما فى الحقيقة : علم .

واعلم : ان الحكمة النظرية أشرف من الحكمة العملية ، لأن كل ما يعلم ليعمل ، كان العلم فيه وسيلة ، والعمل مقصودا . والوسيلة فى كل شىء أخس من المقصود . فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من المعارف الالهية ، والجلايا القدسية . وذلك يدل على أن الحكمة العملية ، أدون منزلة من الحكمة النظرية بكثير . وأيضا : فاستكمال القوة النظرية أشرف من استكمال القوة العملية .

والكتاب الالهى ناطق بحصر الكمالات الانسانية فى هاتين المرتبتين . قال الله تعالى حكاية عن الخليل : « رب هب لى حكما ، وألحقنى بالصالحين » (٣) فالمراد من الحكم : تكميل القوة النظرية . والمراد من قوله : **« وألحقنى بالصالحين »** : تكميل القوة العملية . وقال خطابا لموسى : **« فاستمع لما يوحى : اننى أنا الله . لا اله الا أنا فاعبدنى » (٤)** فقوله : **« لا اله الا انا »** اشارة الى كمال القوة النظرية . وقوله : **« فاعبدنى »** اشارة الى كمال القوة العملية . وقال حكاية عن عيسى أنه قال : **« انى عبد الله آتانى الكتاب . وجعلنى نبيا . وجعلنى مباركا اينما كنت » (٥)** وكل ذلك اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال **« بالصلاة**

---

(٢) وتحصيل : ص
(٣) الشعراء ٨٣
(٤) طه ١٣ — ١٤
(٥) مريم ٣٠ .

والزكاة ماديمت حيا » فهو اشارة الى كمال القوة العملية . وقال خطابا مع الحبيب ﷺ : « فاعلم : أنه لا اله الا الله » (٦) وهو اشارة الى كمال القوة النظرية . ثمقال : « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات » وهو اشارة الى كمال القوة العملية .

فقد ظهر بنور الوحى وبنور الحكمة : أن كمال الانسان محصور فى العلم والعمل .

المسألة الثالثة

فى

اقســـام (الحكمة) العملية

قــال الشــيخ : « وكل واحدة من الحكمتين تنحصر فى اقســـام ثلاثة :

فاقسام الحكمة العملية هى هذه (٧) : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية »

التفســـــير : اعلم : أن جمهور الحكمــاء اتفقوا على أن اقســـام الحكمة العملية ثلاثة . والحكمة النظرية أيضا ثلاثة . و « الشيخ » جرى على هذا القول فى هذا الكتاب وكذلك فى أكثر كتبه ، الا فى كتاب « الحكمة المشرقية » فانه ذكر فيه أن اقسام الحكمة العملية أربعة ، واقسام الحكمة النظرية أربعة أيضا .

أما القول المشهور المذكور فى هذا الكتاب فتقريره : أن كل عاقل لابد وان يكون له فى فعله غرض . وذلك اما أن يكون مختصا بذلك الانسان فقط ـــ وهو علم الأخلاق (٨) ـــ واما ان يكون مختصا بذلك الانسان مـــع خواصه واهل منزله ـــ وهو علم تدبير المنزل ـــ واما أن يكون عائدا الى

---

(٦) محمد ١٩ .　　　　(٧) هى هذه : سقط ع

(٨) هذه عبارات لضعها هنا عن الأخلاق فى الديانات القديمة :

أولا : من حكمة المصريين :　=

•• •• •• ••

= ١ — « حينما يصم الناس آذانهم عنكَ ، لا تضايقهم بكثرة الكلام . من الأفضل لك أن تظل صامتا ، والا تنطق بكلمة واحدة »

٢ — « لا تتعالى على سواك بسبب علمك . عامل من لم يتح له حظ التعليم ، بنفس الطريقة التى تعامل بها المتعلم »

٣ « ان كنت تريد أن تسلك سلوكا مهذبا ، فاجتنب كل شر . احترس من الشراهة والطمع . انها مرض مميت ، يسبب النزاع بين الآباء والأمهات والانقسام بين الاخوة والأخوات »

ثانيا : من حكم زرادشت :

صرح زرادشت بأن الخير أفضل من الشر ، وأن المنافقين هم الأشرار. فى صورة رمزية هى : تقدم احدى أفراد القطيع للروح الأعظم بهذا الصراخ وهو : « لمن صورتنى يامن خلقتنى ؟ ان العنف يذلنى ، ولا راعى لى سواك . أعدد لى المرعى الفائض بالبركات » ويأتى الجواب : « ان الخراب ليس نصيب من يحيا حياة البر . ورعاية القطيع لن تكون على أيدى المنافقين »

ثالثا : من حكم بوذا الهندى

١ — « طالما لا يوجد العمل الذى يشغل الأخ أو يبتلعه . طالما لا يضيع وقته فى الأحاديث الباطلة أو ينغمس فى الكسل . طالما لا يقع تحت تأثير الرغائب الضالة ، أو يعقد صداقات مع الأردياء طالما لا يتوقف عن سعيه للوصول الى النرفانا ، مكتفيا بما يصل اليه . طالما يكون فى هذه الحالة فطريقه للفلاح وليس للارتداد »

٢ — سأل التلميذ : كيف تتصرف ازاء جنس النساء ؟ لا تنظر اليهن . واذا نظرت اليهن ؟ لا تتحدث معهن . فاذا خاطبوك وتحدثوا اليك ؟ كن حذرا كل الحذر ، يقظا كل التيقظ .

رابعا : من حكم التوراة

فى سفر الأمثال : « اثنتين سألت منك فلا تمنعهما عنى قبل أن أموت : أبعد عنى الباطل والكذب . لا تعطنى فقرا ولا غنى . اطعمنى خبز فريضتى ، لئلا أشبع وأكفر وأقول : من هو الرب ؟ أو لئلا أفتقر وأسرق وأتخذ اسم الهى باطلا » (أم ٣٠ : ٧ — ٩)

= بغيرك .

خامسا : الأخلاق فى التلمود

جاء فى التوراة : « اذا صادفت ثور عدوك ، أو حماره شاردا ، ترد اليه » (خروج ٢٣ : ٤) هذا من الأخلاق العظيمة لأن اكرام العدو برد ثوره الشارد اليه نفع للعدو . والتلمود يفسر العدو بالأممى أى غير اليهودى . ولكن التلمود يعتبر الامم كلابا ، لانه ذكر فى سفر الخروج : ان الأعياد المقدسة ليست للكلاب ولا للاجانب . بل ان الكلب خير من الأجنبى ، لأنه مصرح لليهودى بأن يطعم الكلب فى الأعياد ، وغير مباح له بأن يقدم لحما للامم . يقول « الحبر أبا ربانيل » : ان الشعب المختار هو الذى يستحق الحياة الأبدية . أما الأمم فمثلهم كمثل الحمير ولا قرابة بين اليهود وبين الأمم الخارجة عن الدين اليهودى ، لانهم حمير . وبيوت العبادة عندهم لا تزيد عن حظائر . أما « الربى مناحيم » فيقول : ان اليهود من بنى البشر لأن أرواحهم من الله . اما باقى الأمم فليسوا كذلك . لأن أرواحهم مصدرها الروح النجس ومن رأى « الحاخام اريل » أن الأمم خنازير . ويلزم للمراة اليهودية المغتسلة أن تعيد استحمامها اذا رات نجسا كالكلب أو الحمار أو الخنزير او الامى .

أما لماذا خلق الله الأممى على هيئة الانسان ؟ فهذا ليكون أكثر ملائمة لخدمة اليهودى ، لأنه لا يناسب الملك أن يخدمه حيوان . واذا مات عبد مسيحى عند يهودى ، فلا تقدم التعازى لسيده . فهو حيوان نفق .

ومن الجائز لبنى اسرائيل ان يغشوا سواهم . حسب ما ورد فى التوراة : « مع الأعوج تكون ملتويا » بل ان من المحظور على اليهودى ان يحيى أمميا كافرا بالسلام ، الا فى حالة خوفه من اذاه . ومن هنا يستنتج « الحاخام أبشاى » بأن النفاق مباح فى التلمود ، وأن اليهودى يمكن أن يكون مؤدبا مع الكفار ليتقى شرهم .

٥ — **وأساس الأخلاقيات عند الأحبار** : تظهره قصة شهيرة ، تروى عن « هلليل » الشهير ، وهى أن احد الوثنيين ، جاء له وقال : أريد أن تعلمنى الناموس ، وأنا واقف على قدم واحدة (أى فى جملة سريعة قبل ان يرغمنى التعب على انزال قدمى) . فكان جوابه له : ما لا ترضاه لنفسك لا تفعله =

= بغيرك .

وعن الحبر « عقيبة » يروى أن أحدهم سأله : ربى علمنى الناموس . فكان جوابه : « يابنى ، ان موسى معلمنا قد لبث على الجبل أربعين يوما ، وأربعين ليلة ، قبل أن يتلقن الشريعة ، وأنت تريدنى أن أعلمك الناموس كله فى الحال ؟ ومع ذلك أقول لك يا بنى أن المبدأ الأساسى للناموس هو هذا : « ما هو مكروه لديك ، لا تفعله لسواك . ان اردت الا يمد انسان يده بالأذى الى ما تمتلكه ، لا تمد أنت يدك بالأذى الى ما يمتلكه . ان أردت ألا يسلبك ما تمتلك ، لا تسلبه ما يملك » . وتقول القصة ان ذلك الانسان سار فى طريقه مع الجماعة التى معه . فمر على حقل من الحنطة . فقطف كل واحد سنبلتين ، أما هو فلم يقطف شيئا . ثم مر على حقل من الكرنب ، فاقتلع كل واحد ممن كانوا معه اثنتين ، أما هو فلم يقتلع شيئا . فلما سئل عن ذلك ، كان جوابه : هكذا علمنى الربى « عقيبة » ، ان ما لا تريده لنفسك لا تفعله لسواك .

وعلى هذا القانون ، تكثر التعقيبات فى التلمود : لتكن بين المطرودين ، وليس المطاردين — مع الذين يظلمون ، ولا يظلمون — مع الذين يصغون لاهاناتهم فلا يردون الاساءة — مع الذين يكونون سعداء تحت كل الظروف ، أولئك هم الذين يرد عنم القول : « وأجباؤه كخروج الشمس فى جبروتها » (قضاة ٥ — ١٣) وعن حبر آخر : لتكن بين الملعونين ، ولا تكن بين اللاعنين .

وهناك تخريج لذلك القانون وهو : لتكن كرامة أخيك ، عزيزة عليك مثل كرامة نفسك تخريجه هو : كما أن الانسان يحرص على كرامة نفسه ينبغى أن يحرص على كرامة غيره ، كما يحرص على الا تصيب سمعته أدنى شبهة ، هكذا لا ينبغى أن يلقى بالشبهات على سمعة غيره .

كما أن هناك تخريجا لقانون آخر وهو : لتكن ممتلكات أخيك عزيزة عليك مثل ممتلكاتك . وتخريجه هو : كما أن الانسان يرعى ممتلكاته هكذا عليه أن يرعى ممتلكات أخيه .

انه بالاضافة الى القانون : تحب قريبك كنفسك ، يوجد القانون ، لا تبغض أخاك فى قلبك (لاويين ١٩ : ١٧) . لا تلعنه ... لا تسبب له الأذى ، بل الأكثر من هذا لا تحمل له ضغينة فى قلبك . ان البغضة هى واحدة من ثلاث خطايا تخرج الانسان من العالم ... =

ويدلل التلمود بقصة عن الربى « مير » كيف أن بعض جيرانه دابوا على معاكسته . وفي مرة طلب الربى من الله أن يقضى عليهم بالموت . فصاحت زوجته ، من أى فكر انت ؟. فاجابها . اليس مكتوبا : لتبد الأشرار من الأرض والخطاة لا يكونوا بعد ؟ (مزمور ١٠٤ : ٣٥) قالت : ولماذا لا تقرأ الآية « والخطية لا تكون بعد ؟ » بمعنى أن الخطاة ينتهون أى يصبحوا أبرارا ، حينما لا تكون هناك خطية — من الأفضل لهم أن يصلوا ، وان يتوبوا ولا يصبحوا بعد اشرارا » وخلاصة تعاليم الأحبار عن المحبة الأخــوية نجدها فى هذا الشعار : « من هو قوى جبار ؟ الا من يستطيع أن يحول العدو الى صديق »

سادسا : الأخلاق فى الانجيل

المسيح عيسى عليه السلام لم ينسخ التوراة . وكل ما فيها من العقائد والأخلاق والتشريعات الصحيحة ، التزم بــه . لقــوله : « لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس » (مت ٥ : ١٧) وبالغ المسيح فى نصح بنى اسرائيل بالتواضع والمحبة والرحمة ، وان لا يفكروا فى الشر . ومن كلامه : « سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك ، واما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم ، باركوا لاعنيكم . احسنوا الى مبغضيكم وصلوا لأجل الذين يسيئون اليكم ويطردونكم . . . لأنه ان أحببتم الذين يحبونكم ، فأى أجر لكم ؟ . . . الخ » (متى ٥ و ٦ و ٧)

وفى كتاب تاريخ اليهود Histoire Juives

لريمون جيجر Reymond Geiger

المطبوع سنة ١٩٢٣ باللغة الفرنسية . ما ترجمته :

قصة الملك سليمان والنحلة

خرج الملك سليمان — عليه السلام — ذات مرة للصيد ، مع رجال قصره . وأثناء سنة من النوم ، وقت الراحة فى الهواء الطلق ، انقضت عليه نحلة ولدغته فى أنفه . واستيقظ الملك فزعا من لدغة النحلة . وعندما استيقظ الملك فى اليوم التالى ، وجد أنفه متورما . وغضب الملك سليمان — الذى كان يتكلم ويفهم لغة النحل — غضب بشدة من النحلة التى تجرأت وأصابته ولدغته فى أنفه الذى تورم وصار حجمه أكبر من حجم التفاحة ، واصبح الألم شديدا لا يطاق .

ماذا فعل الملك سليمان ؟ لقد أمر جميع النحل الذى فى مملكته للمثول بين يديه ، وبسرعة استجاب النحل لطلبه . وعلى الفور سمع طنين النحل الهادر الذى تدفق على قصر الملك موجات تلو موجات . وعندما مثل النحل بين يدى الملك سليمان ، قال له بصوت آمر ومتوعد : أريد أن أعرف الآن النحلة العدوانية التى تجرأت ولدغتنى فى أنفى ؟ اذا اعترفت بجريمتها ، سأسامحها . والويل اذا أنكرت الجرم الذى فعلته . انها اذا أنكرت الجرم الذى فعلته ، تعاقب بعقوبة الاعدام . انها ستموت ، لأننى أستطيع التعرف عليها .

من التى لدغتنى فى أنفى ؟

وهنا حلقت النحلة المعتدية فوق رأس الملك ، وقالت بصوت يرتعد خوفا : أنا . أنا . مولاى الملك انا التى لدغتك فى أنفك . فقال الملك : لماذا وقع اختيارك على ؟ قالت النحلة : لأننى لم استطع التمييز بين الزهرة وبين انف مولاى الملك . وانى نادمة جدا على فعلتى تلك ، وأطلب من مولاى الملك أن يصفح عنى . فقال الملك : اذهبى فقد عفوت عنك .

فقالت النحلة : اننى أعد باننى سأقف بجانبك فى وقت الشدة . ففى وقت الشدة سأسدى لك معروفا لن ينسى . وعلى الرغم من كونى صغيرة ، فسوف اقدم لمولاى الملك الجميل بالجميل . وفى وقت الشدة ستجدنى مستعدة لتقديم المساعدة . وضحك الملك سليمان ملء شدقيه ، سخرية واستخفافا . وهو يتساءل كيف تستطيع حشرة أن تسدى معروفا لا ينسى ؟

وبعد مرور زمن قصير ، قامت الملكة « بلقيس » ملكة سبأ بزيارة الملك سليمان ، محملة بالهدايا النفيسة الجديرة بأن تقدم لأحكم الملوك . وملكة سبأ التى استقبلها الملك سليمان باحترام زائد وبحفاوة ، قالت للملك سليمان بعد أن حل جميع الأحجيات التى ألقتها عليه : لقد ألقيت عليك أحجيات بدت لى مستحيلة الحل ، ولكن مولاى الملك ، استطاع ان يحلها جميعها وبنجاح فائق ، ولم تبق سوى أحجية واحدة . وهى اصعب أحجية ، لأنها تعتمد على النظر ولا تعتمد على السمع . والأحجية هى : أمامك يا مولاى الملك احدى وسبعون زهرة صناعية ، ما عدا زهرة واحدة . طبيعية وحقيقية . وعلى مولاى الملك ان يحدد مكانها ويخرجها من بين الزهور الصناعية بشرط ان لا يمسها أو يشم رائحتها . واذا استطعت أن تحدد وتختار الزهرة

الطبيعية والحقيقية ، فسأعترف أنك الفائز وأنا المهزومة ، وأعلن أنك أحكم الملوك . وأحضرت الاحدى والسبعين زهرة وقدمتها ووضعتها أمام الملك سليمان . وألقى الملك سليمان الذى وثق فى نفسه ، واستخف بالاحجية نظرة فاحصة على جميع الزهور ، التى كانت مصنوعة بطريقة يستحيل معها التمييز بين الزهرة الصناعية والزهرة الحقيقية . فالجميع كان متساويا فى الحجم ، ومتشابها فى اللون . وشك الملك فى قدرته على حل هذه الأحجية ، وظل عدة لحظات عاجزا ومرتبكا . ووجه نظره الى الزهور مرتين وثلاث مرات . ولكن دون جدوى ، لأن الزهور الصناعية كانت مصنوعة بطريقة يستحيل معها التمييز بين الزهرة الطبيعية وبين الزهرة الصناعية . ودفع تردد الملك فى تحديد الزهرة الطبيعية ملكة سبأ الى أن تبتسم ابتسامات الانتصار .

وعندما كان الملك سليمان غارقا فى الحيرة ، وكان على وشك أن يستسلم لليأس ، اذ سمع فجأة طنين نحلة حلقت ، ثم انقضت داخل الزهرة الطبيعية ، وامتصت رحيقها وخرجت منها . وظهور النحلة وانقضاضها داخل الزهرة ، جعل الملك سليمان يتنفس الصعداء . وتوجه على الفور الى الزهرة الطبيعية التى عرفها وحدد مكانها بفضل النحلة التى ردت للملك سليمان الجميل بالجميل .

وأخرج الملك سليمان الزهرة الطبيعية . وقال لبلقيس ملكة سبأ : تلك هى الزهرة الطبيعية . فاعترفت ملكة سبأ مرة أخرى بانه لا يوجد حكيم كالملك سليمان ، احكم الملوك المنتصرين . ا هـ

(ترجمها لى : الأستاذ سعيد حرب . مدرس اللغة العبرية بالكلية الحربية بمصر)

***

وقد بينا فى غير هذا الكتاب : أن بنى اسرائيل كانوا دعاة لهم وللأمم ، الى الله عز وجل على شريعة موسى عليه السلام ، وأنهم من أيام سبى بابل سنة ٥٨٦ ق.م تركوا الدعوة الى الأمم ، وتسبب تركهم لها فى فساد أخلاق العالم ، حتى قال فيلسوف يونانى « أفضل الأمور على الاطلاق لبنى البشر : هو ان لا يولدوا ، أو أن لا يروا أشعة الشمس اللامعة . أو ان ولدوا ، فليعبروا بأسرع ما يمكن بوابة الموت ، وليرقدوا فى عمق

الانسان مع عامة الخلق — وهو العلم السياسى — فنثبت بهذا : أن العلوم العملية ثلاثة . وأما فى « الحكمة المشرقية » فلما جعل العلوم العملية ثلاثة زاد فيها رابعا ، وسماه بعلم تدبير المدينة . وهو علم كيفية ضبط المدينة ورعاية مصالحها . وهذا العلم لابد منه . لأن الانسان مدنى بالطبع ، فما لم يعرف كيفية بناء المدينة وترتيب أهلها على الدرجات المختلفة والمراتب المناسبة المؤدية الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد ، فانه لا يتم المقصود الا به . وعلى الوجه الأول فان هذا العلم جزء من العلم السياسى .

***

قال الشيخ : « ومبدأ هذه الثلاثة : مستفاد من جهة الشريعة الالهية . وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الالهية وتتصرف فيها بعد

=

الثرى » وقال هذا الفيلسوف واسمه « ثيوجينوس » لرجل اسمه «كورنوس»:

« اننا يا كورنوس عندما نريد خروفا أو حمارا أو حصانا ، فاننا نهتم بمعرفة أصله . لكن الرجل الطيب يقبل زوجة شريرة من بيت وضيع مادامت غنية . وبذلك تختلط الأصول بسبب الثروة فلا تعجب اذن يا كورنوس اذا رأيت الخبيث يختلط بالطيب .

وكما أن المال يفسد كل شىء ، فكذلك الفقر يسبب الآلام الجسمانية ويدفع الى العبودية . واعلم يا كورنوس : أنه يحطم الشرف أكثر من أى شىء آخر ، أكثر من الشيخوخة وأكثر من المرض . ولكى تتجنبه لا تتردد فى الالقاء بنفسك الى أعماق البحار أو أسافل الأخاديد . فالموت أفضل من حياة فقيرة تمتلئ بالبؤس والشقاء »

وهذا الذى حصل من فلاسفة اليونان ، حصل بسبب أن علماء بنى اسرائيل تركوا دعوتهم الى دين موسى عليه السلام . ففى القرآن انهم أمروا بأن يقولوا للناس جميعا كلاما حسنا . قال تعالى : « واذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذى القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس : حسنا . واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . ثم توليتم الا قليلا منكم وأنتم معرضون » (البقرة ٨٣) وقد وضحنا هذا فى فصل الدعوات العالمية السماوية فى كتابنا نقد التوراة أسفار موسى الخمسة — نشر الكليات الأزهرية بالقاهرة .

تلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم ، وباستعمال تلك القوانين فى الجزئيات »

التفســير : لما بين ان العلوم العملية هى هذه الثلاثة ، شرع بعده فى بحث آخر ، وهو أنه لابد لكل صناعة من شىء يجرى مجرى المبدأ لها ، ومن شىء يجرى مجرى الكمال لها . فهذه العلوم الثلاثة أيضا لها مبدأ ، ولها أيضا كمال . ومبادىء هذه العلوم الثلاثة وكمالاتها : مستفادة من الشريعة الإلهية . وذلك لأن المقصود من بعثة الرسل الى الخلق : ارشاد الخلق الى النمط الصواب والطريق الأصلح فى الأعمال والأفعال . ولما كانت مناهج الاعمال محصورة فى هذه العلوم الثلاثة ، وجب أن يقال : ان الأنبياء — صلوات الله عليهم — ما بعثوا الا لتعريف مبادىء هذه العلوم الثلاثة ، ولتعريف كمالاتها .

ثم ان الأنبياء — عليهم السلام — انما يمكنهم تعريف مبادىء هــذه العلوم الثلاثة ، وتعريف كمالاتها على الوجه الكلى . مثل أن يذكروا : أن من اراد الفضيلة الفلانية ، فعليه بالعمل الفلانى ، ومن أراد دفع الرذيلة الفلانية ، فعليه بالعمل الفلانى . فأما التنصيص على أحوال « زيد » و « عمرو » فذلك ممتنع . لأن الأحوال الجزئية للاشخاص غير مضبوطة بل الواجب على الشارع ضبط تلك القوانين . وذلك انما يتأتى بالقــوة النظرية . ثم استعمال تلك القوانين فى الصور الشخصية والوقائع الجزئية . فذلك انما يتأتى بالقوة العملية .

وأما قوله : « وكمالات حدودها انما تستبين بالشريعة الالهية » فالمراد من هذه الحدود : المقادير . وذلك لأن المقادير المقدرة فى أبواب العبادات والمعاملات والزواجر لا تعرف الا من جهة الشرائع الالهية .

***

قــال الشــيخ : « والحكمة المدنية فائدتها : تعلم كيفية المشاركة التى تقع فيما بين أشخاص الناس ، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ، ومصــالح بقاء نوع الانســان . والحكمة المنزلية (فائدتها : أن تعلم

المشاركة التى ينبغى أن تكون بين أهل منزل واحد ، لتنتظم به المصلحة المنزلية . والمشاركة المنزلية (٩) تتم بين زوج وزوجة وولد ووالد (١٠) ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية ففائدتها : ان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس (١١) وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها النفس »

التفسير : هذا الكلام معلوم غنى عن التفسير . وأقول : المراد من الحكمة المدنية : علم السياسة . وهى أن الأحوال التى تكون بين كل واحد وعامة الخلق كيف ينبغى أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد ، بقدر الامكان ؟ وكيف تكون بالضد من ذلك ؟

والمراد من الحكمة المنزلية : هو أن الأحوال التى بين كل واحد وبين أهل منزله ، كيف ينبغى أن تكون حتى تؤدى الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد ، بقدر الامكان ؟ وكيف تكون حتى (لا) تكون بالضد من ذلك ؟ ثم انه بين أن أهل المنزل من هم ؟ فذكر أنهم (١٢) : الزوج والزوجة والولد والوالد والمالك والعبد . والمراد من الحكمة الخلقية : معرفة الفضائل والرذائل ، لتحفظ الفضائل حال حصولها ، وتزال الرذائل حال حصولها .

وانما قدم « الشيخ » تحصيل الفضائل على ازالة الرذائل فى اللفظ ، لأنه مقدم عليه فى المعنى ، فان تحصيل الفضيلة مقصود بالذات ، وازالة الرذيلة مقصود بالعرض ، وما بالذات قبل ما بالعرض . ونظير هذا : أنه لما ذكر حد الطب ، قدم فى اللفظ ذكر حفظ الصحة على ازالة المرض . فقال « لتحفظ الصحة حاصلة ، وتسترد زائلة » وقوله : « لتزكو بها النفس ولتتطهر عنها النفس » هذه اللفظة مأخوذة من كتاب الله تعالى ، حيث قال

---

(٩) زياد من ع — (١٠) ووالد ومولود : ع
(١١) النفس وتعلم الرذائل وكيفية توقيها ، لتتطهر عنها النفس : ع — النفس عنها : ص
(١٢) أنه : ص

« قد أفلح من زكاها » (١٣) وقال : « خذ من أموالهم صدقة ، تطهرهم وتزكيهم بها » (١٤)

المسالة الرابعة
فى
اقسام العلوم النظرية

قال الشــــيخ : « واما الحكمة النظــرية فاقســامها ثلاثة : حكمة تتعلق بما فى الحركة والتغير (من حيث هــو فى الحركة والتغير (١٥)) وتسمى حكمة طبيعية . وحكمة تتعلق بما من شانه ان يجرده الذهن عن التغير ، وان كان وجوده مخالطا للتغير ، ويسمى حكمة رياضــية . وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها (١٦) اصــلا ، وان خالطها فبالعرض ، لا ان مجرد ذاتها مفتقر فى تحقيق الوجود اليها . وهى الفلسفة الأولى — والفلسفة الالهية جزء منها — وهى معــرفة الربوبية »

التفسير : لما تكلم « الشيخ » فى اقسام العلوم العملية ، شرع بعده فى بيان أقسام العلوم النظرية . والمشهور عند الجمهور انها ثلاثة وهو الذى ذكره فى هذا الكتاب . وأما فى « الحكمة المشرقية » مزعم أنها أربعة . **اما انها ثلاثة فيمكن تقريره من وجهين :**

الأول : أن يقــال : الماهية . اما ان تكون محتاجة الى المادة فى الوجود الخارجى وفى الذهن — وهو العلم الطبيعى . وهو العلم الأسفل —

واما أن تكون محتاجة الى المادة فى الوجود الخارجى لكنها تكــون غنية عنها فى الوجود الذهنى ، بمعنى أن الذهن يمكنه ادراكها ، مع قطع النظر عن مادتها — وهو العلم الرياضى وهو العلم الأوسط —

---

(١٣) الشمس ٩ — (١٤) التوبة ١٠٣

(١٥) سقط : ع — (١٦) يخالطه : ع

وإما ان تكون غنيه عن المادة فى الوجود الخارجى وفى الذهن — وهو العلم الأعلى والفلسفة الأولى —

وأما القسم الرابع وهو أن تكون محتاجة فى الذهن وتكون غنية عنه فى الخارج . فذلك محال . لأن على هذا التقدير لا يكون حكم الذهن مطابقا للامر الخارجى ، فيكون جهلا . ولا عبرة به .

واعلم : أن الحكماء أنما جعلوا الأول ادنى ، والثانى أوسط ، والثالث أعلى . وذلك لأن الشرف فى الاستغناء ، والنقصان فى الحاجة . ولما كان المعلوم بالعلم الأول محتاجا الى المادة فى الخارج وفى الذهن ، كان ذلك غاية الحاجة ، فجعلوه العلم الأسفل . ولما كان المعلوم بالعلم الثانى محتاجا الى المادة فى الخارج لا فى الذهن ، كان هذا متوسطا فى الغنى والحاجة ، فلا جرم جعلوه متوسطا فى المرتبة . ولما كان المعلوم بالعلم الثالث غنيا عن المادة مطلقا ، لا جرم كان ذلك فى غاية الشرف ، فلا جرم جعلوه العلم الأعلى .

والوجه الثانى فى بيان ان العلوم النظرية ثلاثة : هو أن نقول : الشىء اما أن يجب حصوله فى المادة ، او يمتنع حصوله فيها . أو تارة يحصل فى المادة وتارة يتجدد عن المادة .

أما الذى يجب حصوله فى المادة . فاما أن يجب حصوله فى مادة معينة ، أو لا يجب ذلك . لكن يجب حصوله فى مادة — أى مادة كانت — فاما التعين فغير واجب .

فهذه اقســـام اربعة :

احدها : الذى يجب حصوله فى مادة معينة . والعلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الطبيعى .

وثانيها : الذى يجب حصوله فى مادة غير معينة . والعلم الباحث عنه هو المسمى بالعلم الرياضى .

وثالثها : هو الذى يمتنع حصوله فى المادة . والعلم الباحث عنه هو المسمى بعلم الربوبية .

وأخرى

ورابعها : هو الشيء الذي تارة يكون في المادة ، وأخرى يكون مجردا عن المادة . وذلك مثل الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والعلية والمعلولية والكمال والنقصان . فان هذه المعاني تارة توجد في المجردات وتارة في الجسمانيات .

ثم ههنا يختلف الكلام . فمن زعم أن العلوم النظرية ثلاثة ، ضم هذا القسم الى القسم الثالث . وسمى مجموعهما بالعلم الالهى ، تسمية للعلم باشرف أسمائه وأعز أقسامه . ومن زعم أن العلوم النظرية اربعة سمى هذا القسم الرابع بالعلم الكلى ، لأنه بحث كلى عن لواحق الوجود ، من حيث انه موجود . ولما اختار « الشيخ » في هذا الكتاب أن اقسام الحكمة النظرية ثلاثة ، لاجرم جمع هذين القسمين في الفلسفة الأولى . فقال : « وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها اصلا ، وان خالطها فبالعرض ، لا أن ذاتها مفتقرة في تحقق الوجود اليها .. وهى الفلسفة الأولى » والمراد بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير : هو الذي قلنا : انه يمتنع حصوله في المادة . والمراد من قوله : « وان يخالطها فبالعرض : لا أن (١٧) ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود اليها » فالمراد منه ما سميناه بالعلم الكلى . وذلك لأن الوحدة لما حصلت تارة في المفارقات والمجردات ، وأخرى في الجسمانيات ، علمنا : أن الوحدة لما هي هي ، غنية عن هذه المواد الجسمانية ، والا لامتنع حصولها عند عدم هذه المواد الجسمانية . ولما حصلت مع عدمها ، علمنا أنها غنية عن هذه المواد الجسمانية ، فلا جرم وجب الحاق هذا القسم بالمجردات ، وتسميته باسم واحد . وهو الفلسفة الأولى .

واذا عرفت نهج هذا التقدير في الوحدة ، فاعرف مثله في العلية والمعلولية والكلية والجزئية وأمثالها .

وأما تفسير الألفاظ : فأما قوله : حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير . فالمراد منه : أن الذي في الحركة والتغير

---

(١٧) لأن : ص

هو الجسم . والبحث عن الجسم كيف كان ، لا يكون بحثا طبيعيا . فان البحث عنه من حيث انه واجب أو ممكن أو كلي أو جزئي ، ليس بحثا طبيعيا ، بل البحث عنه من حيث انه يتحرك ويسكن هو البحث الطبيعي . فلهذه الدقيقة قال : من حيث هو في الحركة والتغير .

أما قوله : وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير ، وان كان وجوده مخالطا للتغير ، ويسمى حكمة رياضية . فالمراد منه : ما ذكرنا (وهو) أن من الموجودات ما يمتنع حصوله في الخارج الا في المادة . الا أن الذهن يقوى على استحضار تلك الماهيات ، مع قطع النظر عن اعتبار تلك المادة . والبحث عن هذا القسم من الموجودات هو (في) العلم الرياضي .

وأما قوله : وحكمة تتعلق بما وجوده . مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها أصلا ، وان خالطها فبالعرض ، لا أن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود اليها وهي الفلسفة الأولى . فقد سبق هذا .

***

قال الشيخ : « ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة »

التفسير ذكر « الشيخ » في العلوم العملية : أن مبادئها وغاياتها مستفادة من أرباب الشرائع . وذكر في هذه العلوم النظرية : أن مبادئها مستفادة من أرباب الشرائع ، وأما كمالاتها وغاياتها فمبينة بالقوة العقلية على سبيل الحجة . فالفرق بين البابين ما ذكره في رسالته التي سماها « الأضحوية » فقال : يجب على الشارع الدعوة الى الاقرار بوجود الله تعالى (١٨) وكونه منزها عن النقائص والآفات ، وكونه موصوفا

(١٨) اعلم : ان اليهود والمسلمين اذا تحدثوا عن خالق العالم — وهو الله عز وجل — يتحدثون عنه من أمرين : الأمر الأول : بيان أنه واحد . والأمر الثاني : بيان أنه منزه عن النقائص والآفات ، وكونه موصوفا =

بنموت الكمال وسمات الجلال . والنصارى يخرجون عن التوحيد والتنزيه . ولخروجهم لا يقتربون من المسلمين واليهود . فى التوحيد وفى التنزيه . فالأرثوذكس يقولون : ان الله انقلب الى انسان هو يسوع المسيح ، أى الله صار جسدا . ولأن الجسد يكون فى مكان دون مكان وتحل به الأعراض والتغيرات ، حتى أنهم قالوا : ان المسيح الذى هو الله فى الجسد ، ضرب واهين وبصق فى وجهه ،لا يدخل قولهم فى التنزيه . والكاثوليك يقولون : ان الله اله ، والمسيح اله ، والروح اله ، والثلاثة شركاء فى الاحياء والخلق والرزق . وقولهم لا يسلكهم مع الموحدين ولا مع المنزهين . والنصارى كلهم قد خرجوا بما اعتقدوا عن المكتوب فى التوراة والانجيل .

فأولا : عن التوحيد . جاء فى التوراة : « أنا هو الرب الهك الذى اخرجك من ارض مصر من بيت العبودية لا يكن لك لهة أخرى أمامى ... الخ » (تث ٥ : ٦) — « اسمع يا اسرائيل : الرب الهنا رب واحد ... الخ » (تث ٦ : ٤) وجاء فى الانجيل : أن عيسى عليه السلام قال : « لا تتذمروا فيما بينكم . لا يقدر أحد أن يقبل الى ، ان لم يجتذبه الآب الذى أرسلنى . وانا أقيمه فى اليوم الأخير (يوم انتهاء بركة اسحق فى الأمم) انه مكتوب فى الأنبياء : ويكون الجميع (فى بركة اسماعيل) متعلمين من الله ، فكل من سمع من الآب وتعلم يقبل الى » (يو ٦ : ٤٣ ... الخ » — « قد كلمتكم بهذا لكى لا تعثروا . سيخرجونكم من المجامع ، بل تأتى ساعة فيها يظن كل من يقتلكم أنه يقدم خدمة لله . وسيفعلون هذا بكم ، لأنهم لم يعرفوا الآب ولا عرفونى ... الخ » (يو ١٦ : ١ — ٣)

وثانيا : عن التنزيه . جاء فى التوراة : « ليس مثل الله » (تث ٣٣ : ٢٦) « فكلمكم الرب من وسط النار ، وأنتم سامعون صوت كلام ، ولكن لم تروا صورة ، بل صوتا » (تث ٤ : ١٢) وقال الله لموسى عليه السلام : « لا تقدر أن ترى وجهى . لأن الانسان لا يرانى ويعيش » (خر ٣٣ : ٢٠) وجاء فى الانجيل : « الله لم يره أحد قط » (يو ١ : ١٨) وفيه : أن المسيح عليه السلام غير ناسخ للتوراة فى العقيدة وفى الشريعة لقوله : « لا تظنوا أنى جئت لأنقض الناموس » (مت ٥ : ١٧) فالتوحيد والتنزيه — على أنه غير ناسخ — يكون مقرا به وداعيا اليه (انظر كتاب البشارة بنبى الاسلام فى التوراة والانجيل . وكتاب أقانيم النصارى — نشر دار الأنصار بالقاهرة)

بنعوت الكمال وسمات الجلال . فأما ان يصرح بأنه سبحانه ليس متحيزا ولا حاصلا فى المكان والجهة ، فذلك مما لا يجب عليه التصريح به ، لأن امثال هذه المطالب مما لا تصل اليها أفهام أكثر الخلق . فانه لو دعـا الناس الى ذلك ، لصار ذلك منفرا لهم عن قبول دعوته ، فلا جرم وجب عليه الاكتفاء بتلك الدعـوة المجملة . واما التفاصـيل الدقيقة ، فيجب عليه أن لا يصرح بها ، وأن يفوضها الى عقول الأذكياء من الناس .

واذا عرفت هذا فنقول : قوله : ومبادىء هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه . فالمراد منه : ما ذكرنا (من) أنه يجب على الشارع ارشاد الخلق الى الاقرار بالتنزيه المطلق ، والاقرار بكونه موصوفا بكل كمال وجلال . واما قوله : ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة . فالمراد منه : ما ذكرنا (وهو) أن هذا المباحث الدقيقة ، يجب عليه أن يفوض عرفانها الى عقول الأذكياء من الخلق .

***

قـال الشـيخ : « ومن أوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك باحداهما ، فقد أوتى خيرا كثيرا »

التفسير : انه لما فسر الحكمة بمعرفة الأمور النظرية ، ومعـرفة الأمور العملية ، ذكر ههنا : أن من وفق حتى قدر على استكمال نفسـه بهذين النوعين من المعرفة ، ثم وفق حتى اتى بالأعمال الموافقة على قـانون الحكمة العملية « فقد أوتى خيرا كثيرا » (١٩) وهذا اللفظ انما أخذه من الكتاب الالهى . وهو قوله سبحانه : « ومن يؤت الحكمة ، فقد أوتى خيرا كثيرا »

---

(١٩) البقرة ٢٦٩ ، وقوله تعالى : « واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة » قال الشافعى : « فذكر الله الكتاب وهو القرآن ، وذكر الحكمة . فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول : الحكمة سنة رسول الله »

=

• •　　　• •　　　• •　　　• •

=

وقد رد على من رضى الشافعى عنهم بأنه لو كانت الحكمة سنة رسول الله ، لكانت هى السنة المفسرة ، لا السنة على الاطلاق ، وليست الحكمة هى السنة . لأن الله — عز وجل — أعطى الحكمة للقمان ، وحكمة لقمان غير سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأنه قال : « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا » ففى تفسير القرطبى : « ان العلماء اختلفوا فى معنى الحكمة . فقال السدى هى النبوة . وقال ابن عباس : هى المعرفة بالقرآن فقهه ونسخه ومحكمه ومتشابهه وغريبه ومقدمه ومؤخره . وقال قتادة ومجاهد : الحكمة هى الفقه فى القرآن . وقال مجاهد : الاصابة فى القول والفعل . وقال ابن زيد : الحكمة العقل فى الدين . وقال مالك ابن انس : الحكمة المعرفة بدين الله والفقه فيه والاتباع له . وروى عنه ابن القاسم أنه قال : الحكمة التفكر فى أمر الله والاتباع له . وقال أيضا : الحكمة طاعة الله والفقه فى الدين والعمل به . وقال الربيع بن انس : الحكمة : الخشية . وقال ابراهيم النخعى : الحكمة : الفهم فى القرآن . وقال الحسن : الحكمة الورع »

وقال القرطبى : « كتاب الله حكمة ، وسنة نبيه حكمة ، وكل ما ذكر من التفضيل فهو حكمة ، وأصل الحكمة : ما يمتنع به من السفه ، فقيل للعلم : حكمة ، لانه يمتنع به ، وبه يعلم الامتناع من السفه — وهو كل فعل قبيح — وكذا القرآن والعقل والفهم »

الفصل الثانى
فى
المصادرات التى يجب تقديمها على العلم الطبيعى
وتفاريع هذا الباب

قال الشيخ : « كل واحد من العلوم الجزئية — وهى المتعلقة ببعض الأمور الموجودات — فانه يفتقر (١) المتعلم فيه الي ان يتسلم اصولا ومبادىء تتبرهن فى غير علمه ، وتكون فى علمه مستعملة على سبيل الأصول الموضوعة . و (العلم) (٢) الطبيعى علم جزئى ، فله أصول موضوعة ، فنعدها عدا ، ونبرهن عليها فى الحكمة الأولى »

التفسير : العلم الطبيعى علم يبحث عن الموجودات . فيكون علما جزئيا . وكل علم جزئى فلابد له من مبادىء ، بها تبرهن مسائله . ثم ان تلك المبادىء قد تكون بينة بنفسها ، وقد تكون محتاجة الى أن تبين فى علم آخر وهذا يقتضى أن العلم الطبيعى قد يكون له مبادىء بها تتبرهن مسائله . ثم ان تلك المبادىء قد تكون بينة بنفسها ، وقد تحتاج الى ان يبرهن عليها فى علم آخر . ونحن نريد أن نعد تلك المبادىء ههنا عدا ، ونبرهن عليها فى الحكمة الأولى .

***

(١) يقتصر المتعلم فيه ان يسلم : ع

(٢) العلم : سقط ع

قال الشيخ : ان كل جسم طبيعى فهو متقوم الذات من جزءين : أحدهما يقوم فيه مقام الخشب فى السرير ، ويقال له : هيولى ومادة . والآخر يقوم فيه مقام صورة السرير (من السرير) (٣٢) ويسمى صورة »

التفسير : انما قال : كل جسم طبيعى . احترازا عن الجسم التعليمى ، فانا قد ذكرنا فى فصل (١) « قاطيغورياس » أن المقدار يسمى بالجسم التعليمى . وهو عرض . وأما الجسم القائم بالنفس فهو الجسم الطبيعى . والجسم المركب من المادة والصورة هو الجسم بهذا المعنى ، فلا جرم قيد هذا الكلام بالجسم الطبيعى تمييزا له عن المقدار الذى هو مسمى بالجسم التعليمى .

واعلم : أن هذا الكلام يحتمل وجهين :

الأول : ان مذهب « الشيخ » أن الجسم الطبيعى مركب من الهيولى والصورة . ومراده منه : أن حقيقة الجسمية والتحيز ليست حقيقة قائمة بنفسها : بل هى حالة فى جوهر قائم بالنفس . وهذا المحل ليس له فى حد ذاته المخصوصة مقدار ولا اختصاص بحيز . وهنا هو مراده من قوله : الجسم مركب من الهيولى والصورة . واعلم : أن هذا المذهب باطل عندنا — على ما سيأتى تقريره فى أول العلم الالهى من هذا الكتاب — وبتقدير أن يكون حقا ، **فانه لا تعلق لهذا الأصل بشىء من من مباحث العلم الطبيعى ، الا القليل النادر . وهى مسألتان فى الطبيعيات ، ومسألتان فى الالهيات :**

***

المسألة الأولى من الطبيعيات
فى
اثبات التخلخل

ومعناه : أن الجسم قد يصير حجمه أعظم ، من غير أن

---

(٣) كتاب : ص

ينضم اليه شيء آخر ، أو يقع في داخله شيء من الفرج ، وضده التكاثف . وهذا المذهب لايصح القول به ، الا اذا اعتقدنا أن الحجمية قائمة بمحل لا حجم له في ذاته . فانا اذا اعتقدنا ذلك ، أمكننا أن نعتقد انه نزول عن ذلك المحل تلك الحجمية العظيمة ، ويحدث فيها حجمية صغيرة . وبالعكس . ثم زعموا : أن اثبات التخلخل والتكاثف انها ينتفع به في دفع دليل مثبتي الخلاء . فانهم احتجوا على القول بالخلاء . بأن قالوا : المتحرك اذا تحرك الى مكان ، فالمكان المتحرك اليه اما أن يقال : انه كان خاليا قبل انتقال هذا المتحرك اليه ، أو ما كان خاليا — وهو المطلوب — وان قلنا : انه ما كان خاليا ، فعند انتقال هذا المتحرك اليه ، اما أن يقال : انه بقي ذلك الجسم هناك أو انتقل عنه . فان بقي هناك ، فحال انتقال هذا المتحرك اليه ، قد اجتمع حجمان في حيز واحد . وهو محال . وان انتقل ذلك الجسم ، فاما أن ينتقل الى الحيز الذى عنه انتقل هذا المتحرك ، أو الى حيز آخر . فان كان الأول لزم الدور ، لأن المتحرك الأول لا يمكنه أن يتحرك ، الا اذا صار الحيز المنتقل اليه فارغا . ولا يصير فارغا الا اذا انتقل الجسم الذى كان فيه الى حيز هذا المتحرك . وانما يمكنه أن ينتقل اليه لو تحرك هذا المتحرك عنه . فثبت : أنه يلزم منه الدور . والدور باطل . وان كان الثانى — وهو أن ذلك الجسم ينتقل الى حيز آخر — يكون الكلام فيه كما في الأول ، ويلزم أن يقال : انه اذا تحركت « البتة » أن تتدافع جملة السموات والأرضين . وذلك محال . وعند هذا قال منكرو الخلاء : مذهبنا : أن الجسم مركب من الهيولى والحجمية ، وانه لا يمنع أن تزول عن المادة حجمية عظيمة ، ويحدث فيها حجمية صغيرة ، وبالضد . واذا كان كذلك لم يبعد أن يقال : أن المتحرك اذا انتقل من جهة الى جهة ، فانه تزداد الحجمية في الجانب المنتقل عنه وتصعد الحجمية في الجانب المنتقل اليه ، وحينئذ يمكنه الحركة من غير وقوع الخلاء ، ومن غير لزوم سائر المحالات .

فثبت : أن القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، ظهرت فائدته في هذه المسألة .

***

المسألة الثانية من المسائل الطبيعية المبنية على هذا الأصل

في

أن الاجرام في الفلكية هل تقبل الخرق والالتئام ، أم لا ؟

ان الحكماء قالوا : ان الاجرام الفلكية لاتقبل الخرق والالتئام . فقيل لهم : الأجسام متساوية في الجسمية . والأشياء المتساوية في تمام الماهية ، يجب ان يصح على كل واحد منها ماصح على الآخر ، ولما صح الخرق والالتئام على بعض الأجسام ، وجب صحتها على الأفلاك . وعند هذا قالت الفلاسفة : الأجسام عندنا مؤلفة من الهيولى والصورة ، ولا يمتنع أن يكون هيولى كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر . ثم ان هيولى ذلك الفلك مستلزمة لذاتها لذلك الشكل وذلك المقدار ، فلا جرم يمتنع زوال الشكل وذلك المقدار عنه . ومعلوم أن هذا الجواب لا يصح الا اذا قلنا : الأجسام مركبة من الهيولى والصورة .

***

والمسألة الأولى من الالهيات : انا اذا أردنا بيان أن الأجسام ممكنة في ذواتها . قلنا : انها مركبة من الهيولى والصورة . وكل ما كانت ماهيته مركبة من جزءين فهو ممكن . ثم نقيم الدلالة على أن الهيولى لا ينفك عن الصورة ، والصورة لا تنفك عن الهيولى . ثم نقيم الدلالة على أن هذه الملازمة لا يعقل ثبوتها الا اذا وجد موجود مفارق يستبقى احدهما بالآخر . وعند هذا يتبين ان الجسم ممكن الوجود بحسب ذاته ، وبحسب جمع أجزاء ماهيته ، وأنه معلول موجود ليس بجسم ولا جسماني .

***

والمسألة الثانية من الالهيات : انا اذا دللنا على أن المعلول القريب لواجب الوجود لا يمكن أن يكون أكثر من واحد ، فحينئذ نقول : ذلك الواحد وذلك المعلول لا يمكن أن يكون جسما ، لأن الجسم ماهية مركبة من الهيولى والصورة . . فلو كان واجب الوجود علة لجسم ، لزم أن يكون علة لجزئه معا . فيكون الصادر عنه أكثر من واحد . وذلك محال ، فثبت : أن المعلول الأول لا يكون جسما .

***

هذا مجموع المسائل المبنية فى العلم الطبيعى ، وفى العلم الالهى على هذا الأصـــل .

واذا عرفت هــذا فنقول : هذا الشىء الذى يجعل مبدأ للعلم الطبيعى ، لابد وأن يكون شيئا تتفرع عليه جميع مسائله وان لم يكن كذلك ، فلا أقل من أن تتفرع عليه أكثر مسائله . ولما لم يتفرع من مسائل العلم الطبيعى على هذا الأصل ، الا المسألتان النادرتان ، كان جعل هذه المسألة مبدأ للعلم الطبيعى مستدركا .

والاحتمال الثانى لهذه المصادرة : أن لا يكون المراد منها : أن الجسم فى نفسه وفى ماهيته مركب من الهيولى والصورة . بل يكون المراد منه : أن كل جسم مخصوص فهو مركب من هيولى وصورة . وهذا حق . وذلك لأن كل جسم يشار اليه . فانه لابد وأن يكون جسمـا مخصوصا ممتازا عن سائر الأجسام بشكله المخصوص وصفته المخصوصة فالمفهوم من كونه جسما — الذى هو القدر المشترك بينه وبين ســائر الأجسام — هو مادته . وأما شكله المعين وصفته المعينة وطبيعته المعينة ، فهو بالنسبة الى ذلك الجسم المعين المخصوص ، صورته التى باعتبارها دخل ذلك الجسم المخصوص فى الوجود بهذا التقدير ، وظهر أن كل جسم معين ، فانه لابد وأن يكون مركبا من الهيولى والصورة . وهذا المعنى أمر لابد وأن يبحث صاحب العلم الطبيعى عنه ، لأنه اذا كان موضوع هذا العلم هو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن ، فانه يجب عليه معرفة أن الجسم ما هو ؟ وذلك هو المادة . ويجب عليه معرفة ما به يمتاز كل جسم عن غيره فى ذاته . وهو الصورة . ولهذا المعنى يجب على صاحب هذا العلم البحث عن الهيولى والصورة .

***

قـــال الشـــيخ : « فكل جسم حادث او متغير ، فيفتقر من حيث هو كذلك ، الى عدم سبقه . لولاه لكان أزلى الوجود »

التفســـير : هـــذه هى المصادرة الثانية من الأمور التى زعم « الشيخ » أنها مبادىء العلم الطبيعى . واعلم : أن الحادث هو الذى

وجد بعد العدم . ولا شك ان هذا المفهوم لا يتقرر الا بسبق العــدم ، فان كان المراد من كون العدم مبدأ : هذا القدر ، فهذا حق . وان كان المراد : أن ذلك العدم له تأثير فى هذا الوجود : فهذا لا يقوله عاقل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان عــدم الشيء ، مناقض لوجوده ومنــاف له . وأحــد النقيضين لا يكون له معرفة فى حصول الآخر .

الثانى : ان العدم نفى محض . فكيف يعقل جعل النفى المحض مؤثرا فى الوجود ؟ وان عقل ذلك ، فحينئذ لا يمكننا أن نستدل بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود .

الثالث : ان هذا العدم سابق على هذا الوجود ، وممتنع البقــاء عند حصــول هذا الوجود ، فكيف يعقل جعله مؤثرا فيه ؟

الرابع : انه لو كان الأمر على ما قــالوه ، يلزم أن يكون للشيء الواحد أسباب لا نهاية لها من العدمات . وذلك لأن كل حقيقة ، فــانه يصدق عليها سلب كل ما عداها عنها ، وما عداها أمور غير متناهية . وهذا الشيء الواحد من حيث انه ليس بمثلث (مثلا) يكون هذا العــدم مبدأ له . ومن حيث انه ليس بمربع ، يكون هذا العدم الآخر مبدأ له . وهكذا القول فى العدما ت التى لا نهاية لها .

والخامس : انه جعل هذا العدم مبدأ لهذا الوجود ، من حيث أن يكون هذا الوجود ذا أول ، لا يتقرر الا بهذا العدم ، فلم لا يجعل هذا الوجود مبدأ لذلك العدم ، من حيث أن يكون ذلك العدم ذا آخــر ، لا يتقرر الا بهذا الوجود ؟ واعلم : أنه لولا أن هذا البحث خسيس جدا ، والا لكان للاطناب (٤) فيه مجال .

***

قــال الشــيخ : « كل جسم يتحرك . فحركته اما من ســبب خارج . وتســمى حركة قسرية . واما من ســبب (٥) فى نفس

---

(٤) الاطناب فيه محال : ص (٥) زيادة من : ع

الجسم ، اذ الجسم لا يتحرك بذاته . وذلك السبب ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير ، فيسمى طبيعية ، وان كان محركا حركات شتى بارادة أو غير ارادة ، او محركا حركة واحدة بارادة . فيسمى نفسا »

التفسير : هذه هي (٥) المصادرة الثالثة . وأقول : الجسم المتحرك لابد له من محرك . ومحركه اما ذاته واما غيره . وذلك المغير اما أن يكون حاصلا فيه أو يكون مباينا عنه . فنقول : اما أنه لابد لكل متحرك من محرك . فلنسلم هذا فى هذا العلم . الى أن يقوم البرهان فى الفلسفة الأولى على أن كل ممكن لابد له من مؤثر . وأما أنه يمتنع أن يكون الجسم متحركا لذاته ، فهو مقدمة برهنوا عليها فى العلم الطبيعى . وحينئذ يثبت لنا : ان كل جسم فانه يتحرك لأمر مغاير لذاته . ثم نقول : ذلك المغاير ان كان مباينا عن المتحرك ، فذلك هو التحريك القسرى . واما أن يكون موجودا فى ذات ذلك الجسم . فنقول : ذلك المحرك اما أن يكون له شعور بذلك الأمر الذى يصدر عنه ، او لا يكون له به شعور . وعلى التقديرين فالأثر الصادر عنه اما أن يكون اثرا واقعا على نهج واحد ، واما أن يكون آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة ، فيحصل من ضرب اثنين فى اثنين : اقسام اربعة .

الأول : للقوة الموجودة فى الجسم التى لاشعور لها بما يصدر عنها . ويكون الصادر عنها اثرا واحدا واقعا على نهج واحد . وهذا هو المسمى بالطبيعة ومثاله الطبيعة الأرضية فانها تقتضى الاستقرار بشرط حصول ذلك الجسم فى مكانه الطبيعى وهو الأرض والحركة اليه بشرط كونه خارجا عن ذلك المكان فالقوة الموجودة لهذا الأثر قوة ليس لها شعور ولا ادراك البتة بهذا الأثر ثم ان هذا الأثر اثر واحد واقع على طريقة واحدة .

القسم الثانى : القوة التى لا شعور لها بما يصدر عنها . ثم انه تصدر عنها آثار مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهذه هى المسماة بالنفس

---

(٦) هذا دليل من ابن سينا على أن النفس التى هى الروح أو الانسان غير الجسد .

النباتية فانها تفعل افعالا مختلفة ما بها تزيد في طول الأعضاء . وعرضها وعمقها وتعيدها صورا مختلفة واشكالا متباينة ، فان بعضها لحم وبعضها قلب وبعضها دماغ .

القسم الثالث : القوة التى لها شعور بما يصدر عنها ويكون الأثر الصادر عنها اثرا واحدا واقعا على نهج واحد وهذه القوة هى المسماة بالنفس الفلكية الجسمانية وهى القوة المباشرة للتحريك الفلكى .

والقسم الرابع : القوة التى لها شعور بما يصدر عنها ويكون الاثر الصادر عنها آثارا مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهى النفس الحيوانية الحالة فى أبدان الحيوانات الموجودة فى هذا العالم .

***

فهذا تلخيص ما فى هذا الموضع واذا عرفت هذا ، فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .

فاما قوله كل جسم متحرك فحركته اما من سبب من خارج ويسمى حركة قسرية واما من سبب فى نفس الجسم ، اذ الجسم لا يتحرك بذاته فتلخيصه أن يقال الجسم يستحيل أن يتحرك بذاته بل لابد من شىء آخر يحركه وذلك المحرك اما أن يكون خارجا عن ذاته واما ان يكون موجودا فيه والأول هو الحركة القسرية . وأما الثانى وهو أن يكون ذلك المحرك موجودا فيه فهو الذى يسمى متحركا من تلقاء نفسه .

وأما قوله وذلك السبب ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة وان كان محركا حركات شتى بارادة أو غير ارادة أو محركا حركة واحدة بارادة فيسمى نفسا .

واعلم : أن الأقسام الأربعة التى ذكرناها مذكورة فى هذا الكلام . وذلك لأن قوله ان كان محركا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة . فالمراد منه : ما ذكرناه (وهو) أن القوة التى تفيد أثرا واحدا مع أنها لا تكون شاعرة بذلك الأثر ، فهى الطبيعة . فعبر عن عدم الشعور بالتسخير واما قوله وان كان محركا حركات شتى فهذا اشارة الى القوة التى يصدر عنها اشارة مختلفة سواء كانت تلك القوة عديمة الشعور ،

كالقوى النباتية أو كانت واجدة الشعور كالقوى الحيوانية . فثبت : أن هذا الكلام مشتمل على القسم الثانى والقسم الثالث . وأما قوله أو محركة حركة واحدة بارادة . فهذا هو القسم الرابع وهو النفس الفلكية .

والحاصل : أنه سمى القسم الأول بالطبيعة ، والأقسام الثلاثة الباقية بالنفس . فثبت : أن الكلام المذكور فى الكتاب مشتمل على الأقسام الأربعة التى ذكرناها .

***

قال الشيخ : « أسباب الأشياء اربعة : مبدأ الحركة مثل البناء للبيت ، المادة مثل الخشب واللبن للبيت ، الصورة مثل هيئة البيت للبيت ، الغاية مثل الاستكنان للبيت »

التفسير : هذه هى المصادرة الرابعة . وفيهما مسألتان :

المسألة الأولى
فى
تفسير العلل الأربع

اعلم : أن تحقيق الكلام فى هذا الباب أن يقال : الذى يحتاج الشىء اليه اما أن يكون جزءا من ماهيته أو لايكون . أما الأول فاما أن يكون جزءا ، به يكون ممكن الوجود وهو المادة كالطين للكوز ، فان عند وجود الطين يكون الكوز ممكن الوجود واما أن يكون جزءا ، به يكون الشىء واجب الوجود وهو الصورة مثل شكل الكوز فان هذا الشكل متى حصل كان الكوز واجب الحصول . وأما المحتاج اليه الذى لا يكون جزءا من ماهية المحتاج فهو قسمان أحدهما العلة الفاعلية مثل الرجل الذى يدخل الكوز فى الوجود ، والثانى العلة الغائية وهى الغرض الذى لأجله يقصد الفاعل ادخال ذلك الفعل فى الوجود . وهو كون الكوز بحيث يصلح أن يشرب الماء منه .

واعلم : أن الشيخ ذكر فى « الاشارات » أن العلة الغائية علة فاعلية العلية الفاعلية . وهذا هو الحق الذى لا محيص عنه .

المسالة الثانية

فى

تقسيم كل واحد من هذه العلل الأربع الى الأقسام الكثيرة

قــال الشــيخ : « كل واحد من ذلك ، اما قريب واما بعيد واما عام واما خاص واما بالقوة واما بالفعل واما بالحقيقة واما بالعرض »

التفســــير اعلم : أن كل واحــدة من العلل الأربع المذكورة يمكن اعتبارها بحســب الأوجه الثمانية المذكورة فى هذا الكتاب . وزاد فى « الشفاء » اربعة أخرى . وهى أنها قد تكون كلية وقد تكون جزئية وقــد تكون بسيطة وقد تكون مركبة . فيكون المجموع اثنى عشر وجها . فلنعتبر هذه الأمور أولا فى العلة الفاعلية فنقول : الفاعل القريب هو الذى لاواسطة بينه وبين المفعول ، كالوتر لتحريك الأعضاء . والبعيد هو الذى بينه وبين المفعول واسطة . وهو مثل النفس لتحريك الأعضاء . والفاعل العام هو الذى يشترك فى الانفعال عنه أشياء كثيرة . مثل الهواء المغير لأشياء كثيرة . والفاعل الخاص هو الذى لا يفعل عنه الا شىء واحد ، كالدواء الذى يتناوله « زيد » فيؤثر فى بدنه الخاص لا فى بدن غيره . وأما الذى بالقوة ، فمثل النار ، بالقياس الى ما لم تشتعل فيه . ويصح اشتعالها فيه . والقــوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب على الكتابة ، وقد تكون بعيدة كقوة الصــبى على الكتابة . واما الذى بالفعل فكالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه . وأما الفاعل بالحقيقة والذات ، فكالطبيب اذا عالج ، والنار اذا سخنت . وهو أن تكون العلة مبدأ بالذات لوجود ذلك الفعل ، واخذت من حيث هى مبدأ له .

والعلة الفاعلة بالعرض : ما خالف ذلك . وهى على أصناف :

فاحدها : أن يكون اثر هــذا الفاعل فى ازالة الضــد فقط . مثل « السقمونيا » فانه يزيل الصفراء فيحصل البرد ، فتكون السقمونيا مبردة بالعرض من هذا الوجه .

وثانيها : أن يوجد ما يمنع المؤثر عن اثره . والذى يزيل ذلك المانع ينسب اليه ذلك الأثر بالعرض . مثل : من أزال الدعامة حتى ينهدم السقف . فانه يقال : هو الذى هدم السقف (٧)

وثالثها : مثل ان يقال : الطبيب يبنى ، فانه يبنى لا من حيث هو طبيب ، بل من حيث انه بناء .

ورابعها : ان يكون الفاعل بالطبع او بالارادة متوجها الى غاية يبلغها أو لا يبلغها . لكن يعرض معها غاية أخرى . مثل الحجر يشج ، وانما عرض ذلك لأنه هابط الطبع ، فلما اتفق أن وقع راس انسان فى هبطة ، ووقع ذلك الحجر على ذلك الراس بثقله ، لا جرم شجه . واما الفاعل الكلى فهو مثل الطبيب للعلاج ، واما الجزئى فمثل هذا الطبيب لهذا العلاج . واما الفاعل البسيط ، فان يكون صدور الفاعل عن قوة فاعلية واحدة ، مثل الجذب والدفع عن القوة الجاذبة والقوة الدافعة . واما المركب فان يكون صدور الفعل عن عدة قوى ، اما متفقة النوع كقوم يحركون سفينة ، أو مختلفة النوع ، كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والحساسة .

ولما ذكر « الشيخ » هذه التفاصيل فى « الشفاء » قال : وقد يمكنك أن تركب بعض هذه مع بعض . ثم قال : ولنورد هذه الاعتبارات أيضا فى المبدأ المادى . فالمادة القريبة مثل الأعضاء للبدن . والبعيدة مثل الأخلاط بل الأركان . والعام مثل الخشب للسرير والكرسى ولغيرهما . والخاص فهو مثل جسم الانسان بمزاجه المخصوص لصورته المخصوصة .

قال : ونفرق بين القريب وبين الخاص ، فقد يكون السبب المادى قريبا وعاما . وأما السبب المادى بالقوة : فهو مثل النطفة لبدن الانسان ، والخشب الغير المصور بالصناعة لهذا الكرسى . والسبب المادى بالفعل فهو مثل بدن الانسان لصورته . والسبب المادى بالذات فهو الذى لذاته المخصوصة يقبل صورة الشىء . مثل الدهن للاشتعال . والذى بالعرض فكما يقال : الماء موضوع للهواء . وفى الحقيقة مادة الماء هى الموضوعة

---

(٧) موسى ميمون فى دلالة الحائرين قال بهذا الكلام .

للهوائية . وأما المادة الكلية فهى كالخشب للسرير والمادة الجزئية ، فهى كهذا الخشب لهذا السرير . وأما المادة البسيطة فهى كالهيولى الأولى للأشياء كلها . وأما الحركية فكالأخلاط للبدن . واما هذه الاعتبارات من جهة الصورة . فالصورة القريبة مثل التربيع للمربع ، والبعيدة مثل ذى الزاوية له ، والصورة العامة والكلية واحدة . وهى مثل الجنس للنوع . وكذا الخاصة والجزئية واحدة . وهى مثل حد الشيء أو فصله أو خاصته . والصورة بالقوة فهى القوة مع العدم . والصورة بالفعل فهى معروفة . والصورة البسيطة تمثل صورة الماء والنار ، فانها حقيقة واحدة ، ولم تتكون حقيقتها من اجتماع عدة أمور . والصورة المركبة فهى مثل الصورة الحيوانية التى انما تحصل من اجتماع عدة أمور .

وأما اعتبار هذه المعانى من جهة الغاية فالغاية القريبة كالصحة للدواء ، والبعيدة فكالسعادة للدواء . وأما العامة فهى الغاية التى هى غاية لسببين مختلفين ، مثل اسهال الصفير ، فانه غاية لشرب النرجبين ولشرب البنفسج ايضا . وأما الخاصة فمثل « أما زيد صديقه فلانا » وأما الغاية بالفعل وبالقوة وأما الغاية بالذات ، فهى المعنى الذى تطلبه الحركة الطبيعية أو الارادية لنفسها . مثل الصحة . وأما الغاية بالعرض ، فعلى أصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لأجل نفسه . مثل دق الهاون لأجل شرب الدواء . ومن ذلك ما يلزم الغاية أو يعرض لها .

أما ما يلزم الغاية فهو الأكل ، فان غايته السفوط . وذلك لازم الغاية لا نفس الغاية . بل الغاية هى دفع الجوع . وأما ما يعرض للغاية . فمثل الجمال للرياضة ، فان الرياضة قد تستعقب حصول الجمال ، ولكن المقصود من الرياضة ليس حصول الجمال . وأما الغاية الجزئية ، فكقبض « زيد » على فلان الغريم . الذى كان القبض عليه هو المقصود من السفر . وأما الغاية الكلية . فكانتصافه من الظالم مطلقا . وأما الغاية البسيطة فمثل الشبع للاكل ، والغاية المركبة فمثل لبس الحرير لأجل الجمال ، ولقتل القمل . وهذا فى الحقيقة غايتان .

هذا هو الكلام في بيان هذه الأقسام . وهذا الفصل من أوله الى آخره منقول من كتاب « الشفاء »

***

قال الشيخ : « الطبيعة سبب على أنه مبدأ الحركة ، بما هي فيه ، ومبدأ لسكونه بالذات لا بالعرض »

التفسير : انا في المصادرة المتقدمة لخصنا الكلام في تعريف ماهيته الطبيعية ، الا أن التعريف المذكور في هذا الموضع ، هو المنقول عن الحكيم الكبير « أرسطاطاليس » ولعل « الشيخ » انما أعاده لهذا السبب . ولو أنه ذكره في غير ذلك الموضع لكان أولى .

واعلم : أن ظاهر الكلام يقتضي كون القوة الواحدة علة لحركة محلها ، ولسكون محلها . وذلك باطل . **اما أولا** : فلأن الجمع بينهما محال . فالقوة الواحدة كيف تكون موجبة لهما معا . **وأما ثانيا** : فلأن السكون عدم الحركة ، فكيف يعقل كون المبدأ مبدأ لعدم أثره ؟

والجواب عن الأول : انه لا يبعد كون الأول للشيء الواحد موجبا لأثرين متنافيين بحسب شرطين مختلفين . فالطبيعة توجب الحركة بشرط كون الجسم حاصلا في الحيز الغريب ، وتوجب السكون بشرط كون الجسم حاصلا في الحيز الطبيعي .

والجواب عن الثاني : ان الجسم اذا سكن . فهناك أمران :

احدهما : عدم تلك الحركة .

والآخر : استقراره في ذلك الحيز ، وحصوله فيه . وهذا المعنى باتفاق الفلاسفة أمر ثبوتي ، فانهم أجمعوا على أن « الاين » عبارة عن حصول الجسم في مكانه . واتفقوا على أن هذا المعنى صفة موجودة وعرض حال في الجسم .

واذا عرفت هذا فنقول : ان أريد بالسكون عدم الحركة فذاك لا يمكن جعله اثرا للطبيعة واما أن أريد كونه مستقرا في ذلك الحيز ، فذاك يمكن جعله اثرا للطبيعة ومعلولا لها .

واعلم : انك لما علمت فى الفصـــل المتقدم : أن العلة قد تكون علة بالذات ، وقد تكون علة بالعرض ، لا جرم بين ههنا : أن الطبيعة فى كونها موجبة للحركة والســـكون على الوجه الذى لخصـــناه ، موجبة بالذات لا بالعرض .

واعلم : أنه متى صدق على الطبيعة انها مبدأ بالذات لهذا الأمر ، فقد صدق عليها انها ليست بالعرض لذلك ، فيشبه أن يكون قوله بالعرض كالتكرير الذى يذكر لأجل التوكيد . ونظيره قولهم فى حد القياس : انه قول مؤلف من أقوال ، اذا سلمت لزم عنها قول بالذات لا بالعرض .

***

قـــال الشـــــيخ : « الحركة كمال أول لما بالقوة ، من حيث هـــو بالقوة . وهو كون الشىء على حال لم يكن قبله ولا بعده فيه »

التفســـير : هذه هى المصادرة الخامسة . واعلم : أن هذا البحث انما جعله من مبادىء العلم الطبيعى ، لأن موضوع العلم الطبيعى هـــو الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن . واذا كان كذلك ، كان تصور الحركة والسكون جزءاً من اجزاء هذا العلم ، فلا جرم كان من المبادىء .

ثم يقول : الحكماء ذكروا فى تعريف الحركة وجوها :

التعريف الأول : ان يقال : اعلم أن الشىء اما أن يكون بالفعل من كل الوجوه ، او بالقوة من كل الوجوه ، أو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر .

اما الأول وهو الذى بالفعل من كل الوجوه فهو الله سبحانه ، فانه منزه عن طبيعة القوة والامكان وضرب من الملائكة واما الثانى وهو الذى بالقوة من كل الوجوه فهذا محال لأنه فى كونه بالقوة ليس بالقوة بل بالفعل . واما الثالث وهو الذى بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه لا يمتنع خروجه الى الفعل ثم ان خروجه الى الفعل اما ان يكون دفعة واما أن يكون على التدريج . والأول يسمى كونا لما حدث وفسادا لما زال وبطل . والثانى هو الحركة فعلى هذا الحركة : عبارة عن خروج الشىء فى أمر من الأمور ، من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا أو على التدريج أو لا دفعة .

وطعن الحكيم فى هذا التعريف فقال : لا يمكن تعريف قولنا يسيرا يسيرا . وقولنا على التدريج ، الا بالزمان الذى لا يمكن تعريفه الا بالحركة . فيلزم الدور . وأيضا : قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف ، بالزمان المعرف بالحركة . فيلزم الدور . **والجواب** : ان بناء هذا السؤال على أنه لا يمكن تعريف المدة والزمان الا بالحركة ، وذلك بناء على أن الزمان مقدار الحركة . وهو عندنا باطل على ما سيأتى تقريره . والدليل على صحة ما قلناه : أن تصور المدة وتصور الماضى والحاضر والمستقبل تصورات بديهية غنية عن التعريف بدليل أنه حاصل لكل العقلاء ، ولمن لا يعلم شيئا من مباحث الحكماء .

ونقول : السؤال الواقع على هذا الكلام : ان نقول : الحادث على سبيل التدريج غير معقول . وذلك لأنه اذا حصل تغير فلابد أن يكون قد حدث أمر أو زال أمر والا فالحال عند التغير كما قبل التغير فيلزم أن يقال انه لا تغير عند حصول التغير . وذلك خلف . محال .

واذا ثبت هذا فلنفرض انه حدث أمر . وذلك الذى حدث هو (اما) عين ما سيحدث بعده أو غيره . والأول باطل ، لأن الذى حدث الآن ، فهو موجود الآن . والذى سيحدث بعد ذلك ماحدث الآن فهو معدوم الآن فلو كان هذا هو عين ذلك لكان الشىء الواحد موجودا معدوما معا . وهو محال .

فثبت : أن الذى حدث الآن مغاير لما سيحدث بعد ذلك ، وان الذى حدث الآن فقد حدث دفعة ، وان الذى سيحدث بعد ذلك لم يحدث فيه شىء البتة . فثبت : أن الحدوث على سبيل التدريج فى الشىء الواحد محال فى المعقول .

والتعريف الثانى للحركة : ما ذكره الحكيم : « أرسطاطاليس » فقال : الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . وتقريره : أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم ، والشىء اذا كان ممكنا ثم صار موجودا فذلك الوجود كمال له فالحركة اذن من الكمالات لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها ، الا التأدى الى الغير .

وما كان كذلك فله خاصتان :

احداهما : انه لابد هناك من مطلوب ممكن الحصول ، ليكون هـذا التأدى تأديا اليه .

والثانية : ان ذلك التأدى مادام باقيا ، فانه (ان) بقى منه شىء بالقوة ، فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل ، اذا لم يصل الى المقصود ومادام كذلك فقد بقى من كونه متحركا أمر بالقوة فثبت أن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منه شىء بالقوة ، وبأن لا يكون ما هو المطلوب من الحركة حاصلا بالفعل .

وأما سائر الكمالات فلا يحصل فيها واحد من هذين الوصـفين . فان الشىء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل ، فحصول المربعية من حيث هو هو ، لا يوجب أن يستعقب شيئا آخر . وأيضـا : فعنـد حصولها لا يبقى فيها شىء بالقوة .

واذا عرفت هذا فنقول : الجسم اذا كان فى مكان وهو ممكن الحصول فى مكان آخر ففيه امكان أمرين : **احدهما** : امكان حصوله فى ذلك المكان الآخر . **والثانى** : امكان التوجه اليه . فهذان أمران اذا حصـلا كانا كمالين . لكن التوجه اليه مقدم على الوصول اليه ، والا لكان ذلك الوصول دفعة لا على التدريج . وقد فرضناه حاصلا ، فثبت : أن هذا التوجه كمال أول للشىء الذى هو بالقوة ، لكن لا من كل وجه . فان الحركة تكـون كمالا للجسم ، لا من حيث انه جسم ، ولا من حيث انه انسان ، وانما هـو كمال له من الجهة التى هو باعتبارها كان بالقوة . فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة .

***

واعلم : ان هذا البيان لطيف دقيق ، الا ان السؤال عليه قـائم من وجـوه :

الأول : ان هذا التعريف للشىء بما هو اخفى منه ، لأن كل انسان عاقل يدرك ببديهة العقل التفرقة بين كون الشىء متحركا وساكنا ، والأمور التى ذكرتموها لا يتصورها انسان ، الا الأذكياء من الناس . وتعريف الواضح بالخفى مستنكر فى المنطق .

والثاني : انه لا يمكنكم بيان كون الحركة كمالا أولا ، الا اذا بينتم ، أن هذا الحدوث لا يكون دفعة بل يكون يسيرا يسيرا . فصار هذا التعريف محتاجا الى تقدم العلم بأن الشيء قد يحدث يسيرا يسيرا ، فان كان تصور الحدوث على سبيل التدريج متوقفا على تصور أصل الحركة على ما يقوله أصحاب هذا « الحكيم » فقد فسد هذا التعريف . وان لم يتوقف عليه ، فحينئذ يكون تعريف الحركة خروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا ، أولى .

الثالث : ان الجسم حال كونه متحركا هل هو فى المكان أم لا ؟ فان لم يكن فى المكان ، مع أنه جسم متحيز فذلك محال ، وان كان فى المكان فهل هو فى المكان الذى انتقل عنه أو فى مكان آخر ؟ فان كان الأول فهو بعد لم يتحرك ، وان كان الثانى فحينئذ لا معنى لكونه متحركا ، الا أنه حصل فى مكان بعد أن كان حاصلا فى مكان آخر ، فيرجع حاصل القول الى انه عبارة عن حصولات متوالية فى أحياز متلاحقة ، وحينئذ لا تكون الحركة كمالا أولا ، يتبعه كمال ثانى . بل هو عين ذلك الذى سميتموه بالكمال الثانى ، ولا يبقى لهذا الذى سميتموه بالكمال الأول معقول ومحصول البتة

والتعريف الثالث للحركة : ما ذكره الامام « أفلاطون » الالهى . وهو أن الحركة عبارة عن الخروج عن المساواة . ومعناه : كون الجسم بحيث لا يفرض له آن من الآنات ، الا وحاله فى ذلك الآن خلاف حاله قبل ذلك وبعده .

والتعريف الرابع للحركة : ما ذكره « فيثاغورس » وهو أن الحركة عبارة عن المغيرية . وهذا قريب مما ذكره « أفلاطون » لأنه اذا كان حاله فى كل آن يفرض مخالفا لحاله قبل ذلك الآن ، كانت هذه الأحوال المتعاقبة المتتالية أمورا متغايرة . فأفلاطون عبر عن هـذا المعنى بالخروج عن المساواة ، وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية . والمقصود من الكل : واحد .

والتعريف الخامس للحركة : ما ذكره المتأخرون وهو أنها عبارة عن الحصول الأول فى الحيز الثانى . وتقرير هذا الكلام سيأتى عن قريب على سبيل الاستقصاء .

***

قـال الشـــيخ : « سـواء كان تلك الحال اينا او كيفا او كما أو وضعا . كالشيء يكون على وضع فى مكانه لم يكن قبله ولا بعده فيه ، ولا يفارق كلية مكانه »

التفسير : لما ذكر حد الحركة وحقيقتها ، بين فى هذا الفصـــل : ان الحركة لا تقع الا فى هذه المقولات الأربع . وهى الأين والكيف والكم والوضع مهنا نفتقر الى بيان أمرين : **احدهما** : أن هذه المقولات الأربع قابلة للحركة . **والثانى** : أن ما سواها غير قابل للحركة .

اما الأمر (٨) الأول ففيه أربع مسائل :

المسألة الأولى
فى
تقرير الحركة فى الأين

وهى المسماة بالنقلة .

اعلم : ان الجسم اذا حصل فى حيز فكونه حاصلا فى ذلك الحيز لا يقبل التفاوت . وذلك لأنه اما أن يكون حاصلا فيه ، واما أن لا يكون حاصلا فيه ، وليس بين حصوله فيه واسطة . ولا يقال : انه اذا خرج عنه بعضـــه ، وبقى فيه بعضه ، كان ذلك واسطة . لأنا نقول : هو عبارة عن جموعه . فاذا لم يبق فى ذلك الحيز بعضه ، فمجموع ذلك التمكن ما بقى فى ذلك المكان كما كان . فثبت : أنه لا واسطة بين هذين القسمين البتة .

واذا ثبت هذا وجب أن يكون حدوث هذا الحصول ، وحدوث اللاحصول دفعة . ولا يمكن أن يكون ذلك على سبيل التدريج البتة .

واذا عرفت هذا فنقول : الجسم مادام يكون حاصلا فى ذلك الحيز ، فانه لا يكون متحركا . فاذا صار لا حاصلا فيه فحدوث هذا اللاحصول انما يكون دفعة . ففى الآن الذى هو أول آنات اللاحصول ، لابد وان يكون قد حصل فى حيز آخر . ثم الكلام فيه كما فى الأول ، وحينئذ يرجع

---

(٨) المقام : ص

حاصل الكلام الى أن الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة فى أحياز متلاحقة . وهذا هو المراد من قولنا : الحركة عبارة عن الحصول الأول فى الحيز الثانى . **وهذا كلام معقول مفهوم ، الا انه يتوجه عليه سؤالان :**

الأول : حصول الجسم فى الحيز الثانى نهاية الحركة ومقطعها ، وانما الحركة هو انتقاله فى الحيز الأول الى الحيز الثانى .

السؤال الثانى : هو أنه لو كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة ، وكل واحد منها لا يقبل القسمة . ولو كان الأمر كذلك لوجب أن يكون الجسم مركبا من أجزاء كل واحد منها لا يقبل القسمة . وذلك يوجب القول بالجوهر الفرد .

والجواب عن السؤال الأول : انه لا معنى لانتقال الجسم من حيز الى حيز الا هذا الذى ذكرناه . وهو انه كان حاصلا فى الحيز الأول ، ثم صار حاصلا فى الحيز الثانى ، وليس بين هذين الحصولين فى هذين الحيزين متوسط البتة . وما ذكرتموه من ان الانتقال من الحيز الأول الى الحيز الثانى مغاير للحصول له فى الحيز الثانى ، فهو عمل الوهم الكاذب والخيال الباطل . وذلك مما لا يلتفت اليه .

والذى يقوى هذا لكلام ويقطع مادة هذا الخيال : أنا نقول : انه حال كونه متحركا ، هل هو حاصل فى حيز أم لا ؟ لم يكن حاصلا فى حيز البتة مع كونه متحيزا أو حجما . فهذا عجيب . وان حاصل فى حيز فهو حاصل فى حيز غير معين ، أو فى حيز معين . والأول باطل ، لأن ما لا تعين له فى نفسه فهو غ يرموجود ، وما لا يكون موجودا ، امتنع حصول الجسم فيه .

فثبت : أنه حال كونه متحركا لابد وأن يكون حاصلا فى حيز معين . وذلك يبطل قولهم : انه حال كونه متحركا لا يكون حاصلا فى الحيز . ولهذا التحقيق قال المحققون : الخروج عن الحيز الأول عبارة عن الدخول فى الحيز الثانى .

واما الجواب عن السؤال الثانى وهو انه متى كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة ، وجب أن يكون القول بالجوهر الفرد حقا : فهذا الكلام حق لا دافع له .

المسألة الثانية

في

(قبول الكم للزيادة والنقصان)

اعلم : أن قولنا : الكم يقبل الزيادة والنقصان (هو) بناء عـــى أن الكمية عرض قائم بالجواهر . وقد عرفت فى فصل قاطيغورياس : أن ذلك لم يثبت بالدليل . وأما الآن فانا نسلم هذا الأصل ، وننظر فى هذا الفرع . قالوا : الحركة فى الكم تقع على وجهين : احدهما : التخلخل والتكاثف . والثانى : النمو والذبول .

اما النـــوع الأول وهو التخلخل والتكاثف : فقـــالوا : المراد من التخلخل : هو أن يزداد مقدار الجسم من غير أن ينضم اليه من الخارج شىء ومن غير أن يحدث فى داخله شىء من الفرج . والتكاثف هو ان ينتقص مقدار الجسم من غير أن ينفصل عنه شــىء ، ومن غير أن يحـــدث فى باطنه شــىء من الاكتناز .

واحتجوا على صحة هذا المذهب : بأمرين

الأول : قالوا : انه ثبت أن المقدار حال فى محل ، وأن ذلك المحل من حيث هو هو ، لا مقدار له ولا حجمية له . واذا كان كذلك كانت نسبة ذلك المحل الى جميع المقادير على السوية ، وكما يقبل القدر الكبير ، وجب أن يكون هو بعينه قابلا . للقدر الصغير ، وبالعكس . ولقائل أن يقول : لا نسلم أن المقدار حال فى محل . ودلائلكم على ذلك قد سبق ابطالها . ســـلمنا ذلك . لكن لا يلزم من هذا القدر صحة مطلوبكم . وذلك لأن مقدار الفلك المعين حال فى هيولى (٩) Hyle لا مقدار لها فى حد ذاتها ، مع أن توارد المقادير المختلفة على الفلك ممتنع . فكذا ههنا .

والثانى : قالوا : الماء اذا سخن فى الآنية المسدودة الرأس ، فانها تنشق وماذاك الا أن مقدار الماء الذى كان فى داخل الآنية ازداد ، فانشقت الآنية .

---

(٩) هيولى بضم الهاء أو هيولاتى بضم الهاء والياء . وتترجم فى الانجليزية بالشبح .

ولقائل أن يقول : لم قلتم : ان السبب ما ذكرتم ؟ ولم لا يجوز أن يكون السبب فيه شيئا آخر مجهولا عندنا وعندكم ؟ أو نقول : لم لا يجوز أن يقال أن أجزاء النارية والهوائية نفذت فى جرم الماء ، فازداد جرم الماء لهذا السبب ، ولهذا المعنى انشقت الآنية . أو نقول : لم لا يجوز أن يقال : الأجزاء المائية لما سخنت تصاعدت ، وذهب كل جزء منها الىَ جانب آخر ، فلما قوى هذا المعنى عرض انشقاق الآنية ؟

ثم نقول : الذى يدل على فساد هذا المذهب وجوه :

الحجة الأولى : انا بينا انه يمتنع أن يكون المقدار حالا فى محل ، بل هو جوهر قائم بنفسه فزواله يكون فناء لذلك الجسم المخصوص .

الحجة الثانية : ان نسبة المادة الى المقادير الصغيرة والكبيرة ، لما كانت على السوية ، كان بقاء الجسم على مقداره المخصوص ممكنا متساويا ، والممكن المتساوى لا يكون دائما ولا أكثريا . فيلزم أن يكون بقاء كل جسم على مقداره المعين غير دائم وغير أكثرى .

الحجة الثالثة : ان الآنية اذا كانت ضيقة الراس ، ثم مصصناها وبالغنا فى المص ، فانها ربما انكسرت الى الداخل . ومذهبكم أنها انما انكسرت لأنه بالمص خرج بعض ما كان فيها من الهواء ، الى ان صار بحيث لو خرجت البقية لزم الخلاء . ولو كان التخلخل على الوجه الذى ذكرتم ممكنا ، لوجب أن لا تنكسر القارورة البتة ، اذا مصصنا بعض ما كان فيها من الهواء ، فالقدر الباقى ينبسط ويصير داخل القارورة بذلك المنبسط مملوءا . فاذا مصصنا مرة أخرى بعض ذلك المنبسط ، صارت البقية منبسطة مرة أخرى . وعلى هذا التقدير لا يلزم الخلاء البتة ، فوجب أن لا تنكسر القارورة البتة .

الحجة الرابعة : ان الجسم اذا زاد مقداره فانما يعلم أن القدر الزائد ذات قائمة بالنفس ، فالقول بأن الزائد مجرد الصفة مكابرة فى البديهيات .

واما النوع الثانى من الحركة فى الكم . وهو النمو والذبول . فههنا قد سلموا أن النمو لا يحصل ، الا اذا اتصلت أجزاء الغذاء بالمغتذى ،

وأن الذبول لا يحصل الا عند انفصال بعض الأجزاء عنه . فان كان المراد من هذه الحركة هو هذا الاتصال وهذا الانفصال ، فهذا معقول . وان كان المراد غيره ، فهو غير معلوم .

المسألة الثالثة

فى

(بيان الحركة فى الكيف)

اعلم : أن الحركة فى الكيف هو مثل أن يظهر الضوء الضعيف فى الصبح ، ثم لا يزال يتزايد ويقوى الى أن يظهر الضوء الكامل . ومثل أن يأخذ الحصرم فى الحموضة الى الحلاوة قليلا قليلا ، الى أن تحصل الحلاوة الكاملة .

واعلم : ان هذا وان كان كما قالوه فى ظاهر الأمر الا أنه فى الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها فهو فى نفسه لا يقبل الأشد والأضعف . وبرهانه : أن الضوء اذا ازداد . فهل حصل عند الازدياد شىء أو لم يحصل ؟ فان لم يحصل البتة فهو عند الازدياد كما هو قبل الازدياد . هذا خلف . وان حصل أمر زائد فهذا الذى حصل الآن (هل) هو عين ما كان حاصلا قبل ذلك أو غيره ؟

فالأول محال ، لأن الذى حدث الآن ما كان حاصلا قبل ذلك والذى كان موجودا قبل ذلك كان حاصلا قبل ذلك فلو كان هذا الذى حدث الآن ، عين ما كان حاصلا قبل ذلك ، لزم أن يصدق على الشىء الواحد انه كان حاصلا قبل ذلك وانه ما كان حاصلا قبل ذلك . وهذا محال .

واما ان كان هذا الذى حدث الآن شيئا مغايرا لما كان حاصلا قبل ذلك فهذا الذى حدث الآن له ماهية مخصوصة والذى كان حاصلا قبل ذلك له ايضا ماهية مخصوصة . فهما ماهيتان حدثتا وتعاقبتا . فثبت : أن هذا الذى يظن به فى الظاهر انه يتزايد ويتكامل قليلا قليلا ، فان معناه فى الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة فى آنات متعاقبة . وذلك ايضا يوجب القول بالجوهر الفرد .

المسألة الرابعة

فى

(جسم الفلك)

قد ذكرنا : أن الوضع عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين تلك الأجزاء الحاصلة فيه من النسب . واذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم يمكن فرض الأجزاء الكثيرة فيه . وحينئذ يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى سائر الأجزاء وأيضا يكون لكل واحد من تلك الأجزاء نسبة مخصوصة الى الأمور الخارجة عنه فنقول اما النسب الحاصلة بين أجزائها فانها لا تبطل لما ثبت أن الخرق على الفلك محال . وأما النسب الحاصلة بين أجزائها وبين الأمور الخارجة عنها ، فانها تتبدل بسبب حركة الفلك على الاستدارة . ولا معنى للوضع الا الهيئة الحاصلة بسبب مجموع هاتين النسبتين . واذا حصل التبدل فى العلة ، فقد حصل التبدل أيضا فى المعلول .

وهذا هو اثبات الحركة فى الوضع .

***

واذ قد لخصنا الكلام فى هذه المباحث ، فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

اما قوله : الحركة التى من كم الى كم تسمى حركة نمو وتخلخل ، ان كان الى زيادة ، وتسمى حركة ذبول أو تكاثف ، ان كان الى نقصان . فاعلم : أن عندهم الكم يقبل الزيادة والنقصان . والزيادة تارة تكون بالتخلخل وتارة بالنمو . وطريق الحصر أن يقال : ازدياد الكم اما ان يكون بسبب انضمام شيىء من الخارج اليه وهو حركة النمو أولا بهذا السبب وهو حركة التخلخل . وايضا : انتقاص الكم اما أن يكون بسبب انفصال شيء عنه وهو الذبول ، أولا بهذا السبب . وهو التكاثف .
وأما قوله : الحركة التى من كيف الى كيف تسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض . فاعلم : انا قد تكلمنا فى وقوع الحركة فى الكيف .

وههنا دقيقة لابد من الوقوف عليها ، وهى : أن السواد والبياض غير ، والاسوداد والابيضاض غير ، فالسواد والبياض من مقولة الكيف ، والاسوداد والابيضاض هو الحركة . فان الاسوداد عبارة عن صيرورة الجسم متصفا بالسواد ، بعد أن لم يكن كذلك . وهذه الموصوفية المخصوصة هى الحركة فى السواد ، واتصاف الجسم بالسواد ، يكون أمرا مغايرا لنفس السواد . وهذا هو المراد من قوله : مثل الاسوداد والابيضاض .

واما قوله : والحركة التى من أين الى أين تسمى نقلة . فهذا منه اشارة الى ان هذه الحركة ليست عبارة عن الحصول فى الأين الثانى ، بل هى عبارة عن الانتقال من الأين الأول الى الاين الثانى . وقد علمت ما فى هذا المقام من الصعوبة .

واما قوله والحركة الوضعية هى التى من وضع الى وضع ، والجسم فى مكانه الواحد مثل الاستدارة على نفسه . فهذا منه اشارة الى ما قررناه من اثبات الحركة الوضعية .

المسالة الخامسة

فى

بيان ان التغير الذى يكون دفعة لا يسمى حركة

قال الشيخ : « وكل تغير دفعة ، فانه لا يسمى حركة »

التفسير : قد ذكرنا أن خروج الشيىء من القوة الى الفعل عندهم . قد يكون دفعة وقد يكون بالتدريج . فالأول يسمى كونا لما حدث وفسادا ، لما عدم . والثانى هو المسمى بالحركة . وقد ذكرنا ما فيه من السؤالات .

المسالة السادسة

فى

الفرق بين الحركة والتحريك والتحرك

قال الشيخ : « كل حركة تصدر عن محرك من متحرك ، فهى بالقياس الى ما فيه تحرك ، وبالقياس الى ما عنه تحرك »

التفسير : ظاهر هذا الكلام مشعر بأن الحركة اذا أخذت بالقياس الى المحرك ، فهى تحريك . واذا أخذت بالقياس الى المتحرك فهو التحرك . وهذا الكلام باطل . و « الشيخ » نقل هذا المذهب فى الفصل الأول من المقالة الثانية من السماع الطبيعى من كتاب « الشفاء » عن قوم ثم بالغ فى ابطاله ، ولا ادرى كيف اختاره فى هذا الكتاب ؟

قال فى « الشفاء » : « ثم من المشهور أن الحركة والتحريك والتحرك شيىء واحد ، فاذا أخذت الحركة باعتبار نفسها كانت حركة ، واذا أخذت بالقياس الى ما فيه سمى تحركا واذا أخذت بالقياس الى ما عنه سميت تحريكا »

ثم انه بالغ فى ابطال هذا الكلام وأطنب .

وأنا أقول : الذى يدل على فساد هذا المذهب : أن التحريك عبارة عن كون الفاعل مؤثرا فى وجود الحركة . ومؤثرية الشىء فى وجود الحركة مغايرة لنفس الحركة . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان مؤثرية الشيىء فى شيىء آخر صفة لمؤثر ، وذلك الأثر قد يكون صفة للمؤثر .

الثانى : انه يصح أن نعقل ذات الأثر مع الشك فى أن ذلك المؤثر هل أثر فيه أم لا ، والمعلوم غير المشكوك .

الثالث : ان مؤثرية الشيىء فى الشيىء نسبة مخصوصة بين ذات المؤثر وذات الأثر . والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما .

الرابع : ان المؤثرية فى السواد ، والمؤثرية فى البياض ، والمؤثرية فى الجوهر : متساوية فى كون الكل مؤثرية . وخصوص كون الأثر سوادا وبياضا وجوهرا ، غير مشترك فيه . فالمؤثرية مغايرة للأثر .

فثبت : أن الحركة غير التحريك . وبهذا الدليل عينه يظهر أن الحركة غير التحرك ، وهو قبول الحركة .

واعلم : ان هذه المسألة ضعيفة أيضا . وحاصلها يرجع الى أن كون المؤثر مؤثرا فى الأثر وكون القابل قابلا للأثر . هل هو نفس ذلك الأثر ؟ ولنا فيه أبحاث طويلة . والذى ذكرناه كاف فى هذا المختصر .

المسألة السابعة

فى

اقسام الحركات

قــال الشــــيخ : « كل محرك لمتحرك فاما أن يكون قوة فى جسم واما أن يكون شيئا خارجا وتحرك بحركته فى نفسه . مثل الذى تحرك بالماسة ، وينتهى المحركون والمتحركون فى كل ترتيب الى محرك غير متحرك ، لاستحالة توالى اجسام متحركة يحرك بعضها لبعض الى ما لا نهاية له »

التفســير : هذا الفصل شديد الالتباس عندى . وتلخيصــه بحسب الممكن : ان يقال : كل متحرك فلابد له من محرك وذلك المحرك اما أن يكون قوة موجودة فيه ، واما بان يكون شيئا مباينا عنه . ثم هذا المباين اما (أن) يحرك غيره بأن يتحرك أولا فى نفسـه ، ثم يحرك ذلك المتحرك ، مثل انا اذا أردنا تحريك جسم باليد فانا نحرك اليد أولا ثم بواسطة تحريك اليد نحرك ذلك الجسم . واما أن يكون هذا المباين تحرك بأن لا يتحرك فى نفسه ، فخرج من هذا التقسيم اقسام ثلاثة :

(اما) القسم الأول ، فان « الشيخ » لم يتعرض اليه البتة . وأما القسم الثانى ، فقد قال فيه : ان هذه الأشياء الى أن تتحرك أولا ثم تحرك غيرها ثانيا لابد من انتهائها الى محرك غير متحرك ، والا لزم القول باثبات اجســـام متحركة ، يحرك بعضها البعض الى ما لا نهاية له .

ولقائل ان يقول : لا يلزم من فساد القسم الثانى تعين القســـم الثالث ، بل متى فسد القسم الثانى ، بقى الحق . اما القسم الأول أو القسم الثالث . وذلك لأن الاقســـام المذكورة ثلاثة . ولا يلزم من فساد الواحد منها تعين الثالث لأن يكون حقا . وأيضا : فهب انه صـــح هذا الكلام ، الا انه لم يظهر عندى أن الغرض من ذكر هذه المقدمة تقرير أى المطالب ؟ فبقى هذا الكلام مهملا غفلا .

الفصل الثالث

فى

بيان تناهي الأبعاد

قـال الشـيخ : « لا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ، ولا بعد من الأبعاد ، ولا خلاء ولا ملاء ، ولا عدد له ترتيب فى الطبع : موجودا بالفعل بلا نهاية . وذلك لان كل غير متناه ، يمكن ان يفرض في داخله ، ويفرض أبعد منه فى بعض الجهات حد آخر ، فاذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين مختارا الى غير النهاية ، لم يخل اما ان يكون ما يبتدىء من الحد الثاني لو انطبق فى الوهم على ما يبتدى من الحد الأول لحاذاه وساواه ، ولم يفضل احدهما على الآخر ، او فضل وكل ما لو اطبق على شيء ولم يفضل عليه ، فليس بانقص ولا ازيد منه وكل ما هو مساو لما بعد عن الحد الثاني ، فهو انقص مما هو مساو لما بعد عن الحد الأول ، فتكـون ما هو مساو انقص . هذا خلف . وان فضل فهو متناه . والفضل متناه . فالجملة متناهية ، فاذن لا يمكن ان نفرض بعد غير متناه فى خلاء او ملاء . وهذا القول فى الأعداد التى لها ترتيب في الطبع ، بل الأمور التي لا نهاية لها ، هي فى العدم ولها قوة وجود . وكل ما يحصل منها فى الوجـود يكون متناهيا »

التفسـير : نقول : احتج « الشـيخ » على تناهي الأبعاد فى هذا الكتاب بدليلين :

(البرهان) الأول (على وجوب تناهي الأبعاد) :

هو (هذا) الذى نقلناه وتقريره : هو أنا نفرض خطا لا نهـاية له ، ولنفرض فيه مقطعا . فهو من ذلك المقطع الى ما لا نهاية له : خط ،

ونضم اليه من هذا الطرف المتناهي شبرا آخر . فهو مع هذا الشبر الى ما لا نهاية له خط آخر . ولا شك أن هذا الثاني أزيد من ذلك الأول بهذا الشيء ، ثم ليطبق الناقص على الزائد من هذا الطرف المتناهي ، فان لم يظهر الفضل من الطرف الآخر ، لزم أن يكون الزائد مساويا للناقص . وهو محال . وان ظهر الفضل ، فقد انقطع الناقص فيكون متناهيا . والزائد زائد عليه بشبر واحد وهو متناه . والمتناهي مع المتناهي متناه . فيلزم أن يكون الكل متناهيا . هذا تمام هذا البرهان .

فان قيل : السؤال على هذا الكلام من وجوه :

الأول : تطبيق طرف الجملة الزائدة على الجملة الناقصة ، لا يمكن الا بطريقتين :

احداهما : أن يحدث الخط الناقص حتى يصل طرفه الى طرف الخط الزائد .

والثاني : أن يدفع الخط الزائد حتى يصل طرفه الى طرف الخط الناقص . لكن الجذب والدفع لا يعقل الا اذا كان الجانب المجذوب عنه والمدفوع اليه ، متناهيا . لأن على تقدير أن يكون غير متناه ، فليس هناك موضع فارغ حتى يدفع اليه أو يجذبه عنه . فثبت : ان هذا التطبيق لا يمكن الا بالجذب أو الدفع . فثبت : أنهما لا يعقلان الا في الخط المتناهي . فثبت : أن هذا التطبيق لا يمكن فرضه الا اذا كان الخط المجذوب عنه والمدفوع اليه متناهيا . فلو أثبتنا كون الخط متناهيا بواسطة هذا التطبيق ، لزم الدور . وانه فاسد .

السؤال الثاني : مذهب الفلاسفة : أن النفوس الناطقة المفارقة عن الأبدان لا نهاية لها . مع أن دليل الزيادة والنقصان حاصل فيها . فان جملة النفوس التي كانت موجودة قبل هذا (الزمان) بمائة سنة، اقل عددا من جملة النفوس التي هي موجودة في هذا الزمان بمقدار العدد الذي حدث من النفوس في هذه المائة سنة . وحينئذ نقول : عدد الجملة الناقصة ان كل مثل عدد الجملة الزائدة ، كان الزائد مساويا للناقص . هذا خلف . وان كان اقل منه لزم أن يكون عدد الجملة الناقصة

متناهيا ، والفضلة متناهية . فالجملة متناهية . مع أنها عند الحكماء غير متناهية .

السؤال الثالث : الحوادث الماضية من زمان الطوفان الى الأزل ، أقل من الحوادث الماضية من زماننا هذا الى الأزل ، بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان ، وحينئذ تجرى تلك الحجة فيها ، فيلزم أن يكون للحوادث أول غير مقبول عند القوم .

السؤال الرابع : ان استمرار وجود الله من الأزل الى هذا الزمان الذى نحن فيه ، أزيد من استمرار وجوده من الأزل الى زمان الطوفان ، بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان . وحينئذ تجرى تلك الحجة المذكورة فيه . وذلك يوجب أن يحصل لدوام وجود الله تعالى اول وبداية — تعالى الله عنه —

السؤال الخامس : ان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها ، أقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها . وما كان أقل من غيره فهو متناه ، فيلزم أن يكون غير المتناهى متناهيا . هذا خلف .

السؤال السادس : المدة التى انقضت من الأزل الى زمان الطوفان ، أقل من المادة المنقضية من الأزل الى هذا الزمان ، بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان . وحينئذ نذكر فيه طريقة التطبيق . ويلزم أن يقال : المدة المنقضية من الأزل الى الآن ، يكون لها أول ، فيكون الأزلى له أول . هذا خلف .

لا يقال : المدة والزمان لهما أول عندنا . لأنا نقول : لا شك أن البارى متقدم على العالم تقدما لا أول له . وذلك التقدم ليس الا بالمدة . لأنا لا نريد بالمدة الا امتداد الوجود ، وحينئذ يعود السؤال .

فان قالوا : عندنا البارى تعالى متقدم على العالم ، لا بالمدة الموجودة بل بالمدة المقــدرة . نقــول : هــذا الكلام فاســد ، وبتقدير صــحته ، فالسؤال (١) الذى ذكرناه باق .

اما الأول فلأن البارى لما كان متقدما على وجود العالم ، كــان امتداد وجود البارى حاصلا قبل حصول العالم ، وكان امتداد عدم العالم حاصلا قبل وجود العالم . وكان هذا الامتداد محققا لا مقدرا . واما أن بتقدير صحته ، فالسؤال باق . وذلك لأن السؤال الذى ذكرناه يوجب أن يكون لتلك المدة المقدرة أول ، وحينئذ يلزم حدوث ذات الله تعالى . وانه محــال .

السؤال السابع : صحة حدوث الحوادث ، لا اول لها . اذ لو كان لتلك الصحة أول ، لكان الحاصل قبل ذلك الأول هو الامتناع الذاتى ، فيلزم ان يقال : العالم انتقل من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى . وهو محال . فثبت : انه لا اول لصحة حدوث الحوادث . ثم نقول : صحة حدوث الحوادث من الأزل الى الطوفان ، أقل من صحتها من الأزل الى هذا الزمان بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ تعود فيه طريقة التطبيق ، فيلزم أن يكون لصحة حدوث الحوادث أول ، مع انا بينا ان ذلك محال .

السؤال الثامن : لنفرض جملة متناهية من الأشياء . ونقول : جملة معلومات الله سبحانه بدون هذه الجملة المتناهية اقل من جملة معلوماته مع هذه الجملة المتناهية ، والناقص متناه ، والفضلة متناهية . فجملة معلومات الله تعالى متناهية .

وهذا باطل بالاتفاق بين المتكلمين والفلاسفة .

اما عند المتكلمين . فلأن معلوماته تعالى غير متناهية .

واما عند الفلاسفة . فلأن الماهيات النوعية معلومة لله تعالى مع انها غير متناهية فان أحد أقسام الماهيات الطبائع النوعية العددية وهى غير متناهية .

---

(١) فالذى : هامش .

السؤال التاسع : معلومات الله تعالى أزيد من مقدوراته ، مع انه لا نهاية لكل واحد منهما .

السؤال العاشر : صحة حدوث الحوادث من وقت الطوفان الى الأبد الذى لا آخر له أزيد من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الأبد الذى لا آخر له ونعيد فيه طريقة التطبيق ، فيلزم اثبات آخر لهذه الصحة . وذلك محال . لأنه لا يقول به أحد . والا يلزم (٢) أن ينقلب الشىء عند حصول ذلك المقطع من الامكان الذاتى ، الى الامتناع الذاتى . وهو محال .

السؤال الحادى عشر : لنأخذ العدد من الواحد الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات أيضا جملة أخرى . ونقابل المرتبة الأولى من هذه الجملة بالمرتبة الأولى من تلك الجملة ، والثانية من هذه بالثانية من تلك . وهكذا على الترتيب فان لم تظهر الفضلة كان الزائد مساويا للناقص وان ظهرت لزم التناهى فى آخر المراتب ، فيلزم أن يكون للعدد فى جانب الزيادة نهاية وذلك محال فى بديهة العقل .

السؤال الثانى عشر : الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة . وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الأمور النسبية .

ثم نقول : لا شك أن مجموع هذه النسب مع اسقاط عشر مراتب منها ، اقل من هذا المجموع بدون ذلك الاسقاط ، فوجب أن يكون مجموع هذه النسب متناهيا ، مع أنا بينا انها غير متناهية . هذا خلف .

الجــــواب

اما السؤال الأول فجوابه : أن نقول : لا حاجة فى التطبيق المذكور الى الجذب والدفع بل يكفينا بناء الدليل على التطبيق بحسب المراتب العقلية . وبيانه : أنا نقابل الشبر الأول من الجملة الزائدة بالشبر الأول من الجملة الناقصة والشبر الثانى من تلك الجملة بالشبر الثانى من هذه الجملة . والمراد من هذا التقابل . هو : أنه كما أن ذلك الشبر هو الشبر الأول من تلك الجملة ، فكذلك هذا الشبر هو الشبر الأول من هذه الجملة .

---

(٢) ولا : ص

وإذا عرفت هذا فنقول : مرادنا من التطبيق المذكور هذا القدر . ومعلوم : أن هذا لا يحتاج في ثبوته الى الجر والدفع . وحينئذ نقول : اما انيحصل في مقابلة كل مرتبة من المراتب الحاصلة في الجملة الزائدة مرتبة تساويها في الجملة الناقصة أو لا تكون كذلك . فان كان الأول لزم أن يكون الزائد مساويا للناقص ، وان كان الثاني فحينئذ تصير الجملة الناقصة متناهية ، والفضلة أيضا متناهية . فتكون الجملة متناهيــة لا محالة .

ولقائل أن يقول : انا اذا أخذنا مراتب الأعداد من الواحد الى ما لا نهاية له في طرف الزيادة جملة . وايضا : اخذنا مراتب الأعداد من العاشر الى ما لا نهاية له في طرف الزيادة . جملة اخرى . ثم قابلنا الأول من هذا بالأول من ذاك والثاني من هذا بالثاني من ذاك . فعلى هذا التقدير يلزم القول بكون الأعداد متناهية في طرق الزيادة . وان هذا محال .

وللمجيب أن يجيب فيقول : الفرق بين البابين أن ههنا الأجسام التي لا نهاية لها لما كانت موجودة كانت الأشياء التي لا نهاية لها موجودة ، وحينئذ يحصل التطبيق بحسب المراتب في نفس الأمر . بخلاف مراتب الأعداد ، فانه لا وجود لها في الخارج . وذلك ظاهر . ولا في الذهن لأن الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل . واذا كان لا وجود لهذه المراتب غير المتناهية في الأعداد ، ولا (٣) جرم لا يحصــل التطبيق فيها في نفس الأمر ، لم (٤) يلزم تناهيها . فظهر الفرق .

(وأما) السؤال الثاني : وهو المعارضة بالنفوس الناطقة . فجوابه : أن الحكماء قالوا : كل ماله ترتيب في الطبع أو في الوضع ، فدخــول ما لا نهاية له فيه محال . وكل ما لا يكون كذلك ، فدخول ما لا نهاية له فيه غير ممتنع . والنفوس الناطقة ليس فيها ترتيب لا في الوضع ولا في الطبع . فظهر الفرق .

قال بعض المتكلمين : هذا الجواب في غاية الضعف . لأن هذا الدليل مداره على حرف واحد . وهو أن الجملة الناقصة تنقطع حال ما تكون

---

(٣) لا : ص‍ (٤) فلم : ص

الجملة الزائدة باقية . وذلك يقتضى كون الجملة الناقصة متناهية ، والفضلة ايضا متناهية ، فوجب أن تكون الجملة متناهية . وهذا الحرف قائم . سواء كان لتلك الجملة ترتيب فى الطبع — كما فى العلل — او فى الوضع — كما فى الأبعاد — أولا فى الطبع ولا فى الوضع — كما فى النفوس — واذا كان وجه الدليل قائما فى الكل ، كان الضابط الذى ذكرتموه عنا ضـــائعا .

هذا منتهى ما وصل الينا فى هذا المقام .

ونقول : هذا الضابط الذى ذكره الحكماء معتبر جدا . وتقريره : انه لما انطبق الشبر الأول من الجملة الزائدة على الشبر الأول من الجملة الناقصة ، استحال أن ينطبق الشبر الثانى من الجملة الزائدة على الشبر الأول من الجملة الناقصة ، لأنه لما تقابل الاول بالاول ، وجب ان نقابل الثانى بالثانى ، حتى يكون التطبيق بحسب مراتب الأعداد حاصلا . واذا كان كذلك وجب انتهاء الجملة الناقصة الى الانقضاء والعدم . وذلك يوجب كونها متناهية .

وهذا تقرير هذه الحجة فى العدد الذى له ترتيب فى الطبع .

واما العدد الذى له ترتيب فى الوضع (٥) . فكذلك ايضا . لأن المعلول الأخير من الجملة الزائدة مقابل بالمعلول الأخير من الجملة الناقصة والثانى بالثانى والثالث بالثالث . واذا كان الأمر كذلك ، فلابد من الانتهاء الى واحد حاصل فى الجملة الزائدة ، لا يوجد فى الجملة الناقصة ما يساويه فى المرتبة . وذلك يوجب الانتهاء .

واما الكثرة التى لا يحصـــل فيها ترتيب فى الوضع ولا فى الطبع . فهذا المعنى غير حاصل فيه . لأنا اذا قلنا هذه الجملة أنقص من تلك الأخرى ، وكل ما كان أنقص من غيره فهو متناه . فان عنينا بكونها متناهية انه قد حصل فى غيرها ما لم يحصـــل فيها ، فحينئذ يصير معنى كونها متناهية هو انها أنقص من غيرها ، وحينئذ يصير الأكبر عين الأوسط فى هذا القياس . وان عنينا بذلك وجوب انتهاء الناقص الى مرتبة لا يبقى

---

(٥) الطبع : ص

وراءها غيرها . وهذا انما يعقل فيما له ترتيب فى الوضع أو فى الطبع ، فما لا يكون كذلك لا يحصل فيه هذا المعنى . فان أردنا به معنى ثالثا ، فذلك غير معقول .

فثبت : أن هذا البرهان انما يتم فى العدد الذى له ترتيب فى الوضع او فى الطبع . وما لا يكون كذلك ، فانه لا يجرى فيه هذا الكلام .

واما السؤال الثالث وهو المعارضة بالحركات الماضية . فجوابه : ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية واما مجموعها . والأول يوجب تناهى كل واحد من تلك الحوادث — ونحن نقول به — والثانى محال . لأن المحكوم عليه بالزيادة والنقصان ، يجب أن يكون موجودا ، لأن المعدوم المحض لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان . ومجموع الحوادث لا وجود لها البتة لا فى الخارج ولا فى الذهن . اما فى الخارج فلأن الموجود فى الخارج أبدا ، ليس الا الواحد . واما فى الذهن فلأجل أن الذهن لا يقوى على استحضار ما لا نهاية له على التفصيل . فثبت : أن مجموع الحوادث معدوم محض ، وثبت أن المعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان . وهذا بخلاف الأبعاد ، فان جميع اجزائها موجودة ، بخلاف العلل ، فانه ثبت أن العلة يجب أن تكون حاصلة حال حصول المعلول ، فلا جرم لو فرضنا عللا ومعلولات لا نهاية لها ، لكان الكل موجودا دفعة واحدة وكان يصح الحكم على ذلك المجموع بالزيادة والنقصان . فظهر الفرق .

واما السؤال الرابع : وهو المعارضة باستمرار وجود الله تعالى . فجوابه : أن استمرار وجود الله تعالى من الأزل الى الأبد ليس معناه أعداد متوالية متعاقبة بل هو شىء واحد من جميع الوجوه بخلاف الأجسام فان كل جزء منها مغاير للجزء الآخر .

واما السؤال الخامس : وهو تضعيف الألف مرارا لا نهاية لها مع تضعيف الألفين مرارا لا نهاية لها . فجوابه : ان هذه الاعداد لا وجود لها فى الخارج ولا فى الذهن انما الحاضر فى العقل اضافة معنى اللانهاية الى معنى التضعيف وذلك ليس فيه الا اضافة معنى الى معنى ، بخلاف

الأجسام والعلل ، فانها موجودة فى الخارج .

وأما السؤال السادس . وهو المدة المنقضية من الأزل . فجوابه : ما تقدم من أن المحكوم عليها بأن الزيادة والنقصان ان كان كل واحد من اجزائها فهو مسلم ولا يضرنا ان كل واحد منها متناه ، وان كان مجموعها . فذلك محال . لأنه لا وجود لذلك الجموع .

واما السؤال السابع : وهو صحة حدوث الحوادث من الأزل الى الآن . فجـوابه : عين ما ذكرناه جوابا عن الحوادث الماضية .

واما السؤال الثامن : وهو المعلومات التى لا نهاية لها . فجوابه : أن العلم واحد . وانما التعدد فى المتعلقات والنسب والاضـافات . وقد ثبت انه لا وجود لها فى الأعيان .

وهذا هو الجواب بعينه عن سؤال المعلومات والمقدورات .

واما السؤال العاشر : وهو صحة حدوث الحوادث الى ما لا آخر له . فجوابه : ان الصحة المستقبلة لا وجود لها فى الحال . لا بحسب الآحاد ولا بحسب المجموع . بخلاف العلل والأجسام .

واما السؤال الحادى عشر ، والثانى عشر — وهو سـؤال مراتب الأعداد ومراتب الاضافات — فجوابه : ان هذه النسب والاضافات لا وجود لها فى الأعيان ، فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان بخلاف العلل والأبعاد ، فانها موجودة . فظهر الفرق .

هذا ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه الحجة . والله اعلم بالحقـائق والأسـرار .

***

ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب :

أما قوله : انه لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من الأبعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب فى الطبع موجودا بالفعل بلا نهاية . فاعلم : أن من الناس من أثبت أجساما غير متناهية . وأما جمهور المتكلمين فقد اتفقوا عـلى امتناع ذلك ، الا انهم اتفقوا على انه لا نهاية

للأحياز الخالية خارج العالم . وهذا البرهان كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له ، كذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له على ما صرح « الشيخ » به ههنا .

والعجب من المتكلمين : ان الخلق (الكثير) منهم يحتجون بهذا الدليل على تناهى الأجسام ثم يثبتون احيازا خالية خارج العالم ولا يعلمون أن هذا الدليل كما يبطل القول بوجود جسم لا نهاية له فكذلك يبطل القول بوجود خلاء لا نهاية له .

واعلم : أن اعتماد المتكلمين فى الفرق بين البابين (هو) على حرف واحد . وهو : انهم يقولون : الأجسام ذوات موجودة ، فيصح وضعها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان . وأما الأحياز الخالية فانها نفى محض وعدم صرف . فكيف يعقل وصفها بالتطبيق وبالزيادة والنقصان ؟

واعلم : أن هذا الفرق ضعيف من وجهين :

(الوجه) الأول : انا لا نسلم أن هذه الأحياز الخالية : عدم محض ونفى صرف .وذلك لانهم يصفون تلك الأحياز الخالية بصفات كثيرة . هى صفات وجودية . ويدل عليه وجوه :

احدها : انهم يقولون العالم حصل فى حيز مخصوص ويصح انتقاله من ذلك الحيز الى سائر الأحياز الخالية . ولولا أن كل واحد من تلك الأحياز متميز فى نفسه عن الحيز الآخر ، والا لكان هذا الكلام محالا .

وثانيها : انهم يصفون هذا الخلاء بالصغر والكبر والمساحة والمقدار ، فان البعد الذى بين طرفى الطاس ، أصغر مما بين الدارين . والذى بين الدارين أصغر من البعد الذى بين المدينتين . وذلك أصغر مما بين السماء والأرض وذلك أصغر من الخلاء الذى لا نهاية له . والذى يكون موصوفا بالصغر والكبر والمساحة والمقدار ، فانه لا يكون عدما محضا .

وثالثها : انهم يدعون الضرورة بكون الأحياز الفوقانية مغايرة للأحياز التحتانية . وكذا القول فى اليمين واليسار والقدام والخلف . والعدم المحض ، والنفى الصرف لا يحصل فيه هذا الامتياز .

ورابعها : هو أن هذه الأحياز مشار اليها بالحس . ومقصـود اليها بالحركة . فان الجسم اذا انتقل من حيز الى حيز ، فاحد ذينك الحيزين مطلوب ، والآخر مهروب . وذلك ايضا فى العدم المحض محال . فالحس كيف يسير الى العدم المحض ؟

فثبت بهذه الوجوه : أن الخلاء الصرف أبعاد موجودة . واذا ثبت هذا ، بطل الفرق الذى ذكره المتكلمون وجرى الدليل المذكور فى تناهى الخلاء .

والوجه الثانى فى بيان ان الفرق الذى ذكره المتكلمون فاسـد : هو أن نقول : هب أن هذا الخلاء عدم محض ، لكنكم مع ذلك تصفونه (٦) بأنه غير متناه ، و (تصفونه) بالصغر والكبر ، وتحكمون عليه بالمساحة والمقدار وتشيرون اليه بالحس . نقول : ان كونها معدومة ، لما لم يمنع من وصفها بهذه الأوصـاف ، فكذا كونها معدومة وجب أن لا يمنع من وصفها بصحة التطبيق بحسب المراتب . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يجرى هذا الدليل فيه . فثبت أن الذى ذكره المتكلمون من الفرق بين الخلاء والملاء فاسد .

أما قوله : ولا عدد له ترتيب فى الطبع . فاعلم : أن الأجسام والأبعاد أمور يحصل فيها ترتيب فى الوضع . وأما العدد الذى يحصل فيه ترتيب فى الطبع ، فهو اشارة الى العلل والمعلولات . ونحن قد بينا أن هذا الدليل انما يتم فى هذين الوضعين . فأما العدد الذى لا يحصل فيه ترتيب لا فى الوضع ولا فى الطبع . فهذا الدليل لا يجزىء فيه . وأما قوله . لا يجوز أن يكون ذلك موجودا بالفعل . فالمراد : أن البرهان المذكور انما يجرى فى أعداد موجودة بالفعل . فأما ما لا يكون كذلك ، فهـذا الدليل لا يجزىء فيه . وهو احتراز عن الحركات الماضية والمدة الماضـية والمدة المستقبلة ومراتب التضعيفات ومراتب الأعداد . وبالجملة : فاكثر الأمور التى أوردناها فى السؤال ، أجبنا (٧) عنها بأنها أمور غير موجودة فى الأعيان .

---

(٦) تصفون : ص

(٧) وأجبنا : ص

ثم ان « الشيخ » ابتدأ بذكر البرهان فقال : ان كل غير متناه ، فيمكن أن يفرض فى كله حد ، ويفرض أبعد منه حد آخر فى بعض الجهات فاذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين مجتازا الى غير النهاية ، لم يخل اما أن يكون ما يبتدىء من الحد الثانى لو اطبق على ما يبتدىء من الحد الأول لحاذاه وساواه ، ولم يفضل أحدهما على الآخر أو فضل .

واعلم : ان هذا الكلام ظاهر . وذلك لأن الخط الذى لا نهاية له ، اما من الطرفين معا ، واما من أحد الطرفين وحده . فانه يمكننا ان نفرض فيه نقطة ، فيكون ذلك الخط من تلك النقطة الى ما لا نهاية له خطا . ونضم اليه من هذا الطرف المتناهى شبرا آخر ، فيكون هذا الخط من طرف هذا الشبر الى ما لا نهاية له خطا آخر . فاذا أطبقنا فى الوهم بين هذين الطرفين فاما أن يمتد الى ما لا نهاية له من غير ان يظهر التفاوت بينهما أصلا ، أو مع أنه يظهر التفاوت . والقسم الأول باطل ، والا لزم كون الزائد مساويا للناقص . وذلك محال . وهذا القدر من البيان كاف فى ابطال هذا القسم ، الا أن « الشيخ » بالغ فى ابطال هذا القسم وقال : كل ما لو اطبق على شىء ولم يفضل عليه ، فليس بانقص ولا بازيد . فلو كان المأخوذ من الحد الثانى منطبقا على المأخوذ فى الحد الأول من غير تفاوت لكان مساويا له من غير زيادة ونقصان . لكن المأخوذ من الحد الثانى كان أنقص من المأخوذ عن الحد الأول ، فيلزم أن يكون المساوى للشىء أنقص منه . وذلك محال .

واما قوله : وان فضل فهو متناه ، فالجملة متناهية . فالمراد : أنه لما ثبت أنه لابد وأن ينقطع طرف الخط الناقص . فنقول : انه متناه والفضلة ايضا متناهية والمتناهى مع المتناهى متناهى ، فيكون الكل متناهيا . وهو المطلوب . وأما قوله : بل الأمور التى لا نهاية لها هى فى العدم ولها قوة وجود وكل ما حصل منها فى الوجود يكون متناهيا . فاعلم : ان ظاهر الكلام فيه سؤال . وهو أن العدم نفى محض . فكيف يقال : الأمور التى لا نهاية لها هى فى العدم ؟ والحكماء أشد الناس انكارا على من يقول : العدم شىء . وظاهر هذا الكلام انما يستقيم على هذا المذهب .

أما من ينكر كون العدم شيئا . فكيف يليق به هذا الكلام ؟ وجوابه : ان المراد من هذا الكلام : أن صحة حدوث الحوادث لا تنتهى الى حد لا ينتفى الصحة ويحصل الامتناع . فعبر « الشيخ » عن هذا المعنى بهذه العبارة . وبعد الوقوف على المعنى ، فلا مشاحة فى العبارات . وهذا آخر الكلام فى هذا البرهان (٨)

***

البرهان الثانى على وجوب تناهى الأبعاد :

قال الشيخ : « لو كان بعد غير متناه فى خلاء او ملاء ، لكان لا يمكن أن تكون حركته مستديرة . فانا اذا اخرجنا من مركزها خطا الى المحيط ، بحيث لو اخرج فى جهة قاطع خطا مفروضا فى البعد غير المتناهى على نقطة ، فانها اذا زالت تلك النقطة عن محاذاة المقاطعة الى المسامتة ، اذا صارت فى جهة اخرى ، فيصير بعدان . كان المركز مسامتا بها شيئا من ذلك الخط ، غير مسامت لشىء منه ، ثم يعود مسامتا فلابد من اول نقطة تسامت فى ذلك الخط وآخر نقطة تسامت عليها ، لكن أى نقطة فرضناها على خط غير متناه ، فانا نجد خارجا نقطة اخرى يمكننا أن نصلها بالمركز ، فيكون القطع الحاصل اذا بلغته النقطة صار مسامتا قبل اول ما سامتته او بعد آخر ما يسامت . لكن الحركات المستديرة ظاهرة الوجود ، فالأبعاد غير (٩) المتناهية ممتنعة الوجود »

التفسير : تقرير هذا الدليل أن يقال : لو كان وجود بعد غير متناه معقولا ، لكان وجود خط غير متناه معقولا ، فلنفرض خطا لا نهاية له ، ولنفرض كرة خرج من مركزها خط متناه ، مواز لذلك الخط غير المتناهى ، فاذا تحركت الكرة بحيث يصير ذلك الخط الموازى مسامتا ، فنقول : انه ما كان مسامتا ثم صار مسامتا . وهذه المسامتة أمر حادث . ففى الآن الذى هو أول آنات حدوث المسامتة لابد وأن يصير مسامتا لنقطة معينة لكن فرضنا أن ذلك الخط غير متناه ، فيمتنع من ذلك ان كل نقطة فرضناها فى الخط غير المتناهى ، وحكمنا بأن تلك النقطة هى أول

---

(٨) الفصل : ص .

(٩) الغير : ص

نقطة المسامتة ، مع تلك النقطة التي فرضنا انها اول نقطة المسامتة . فاذا فرض أن ذلك الخط ، غير متناه ، وجب أن يحصل فيه نقطة المسامتة ، وأن لا يحصل ذلك . وهذا جمع بين النقيضين . وهو محال . فثبت : ان ذلك الخط غير متناه ، يفضي الى المحال ، فوجب أن يكون ذلك الفرض محالا .

فان قيل : ما البرهان على ان المسامتة مع النقطة الفوقانية تحصل قبل المسامتة مع النقطة التحتانية ؟ قلنا : برهانه مبني على مقدمتين :

المقدمة الأولى : انه اذا كان الخط المتناهي الخارج من الكرة موازيا لذلك الخط غير المتناهي . فاذا استدارت الكرة ، انتقل ذلك الخط من الموازاة الى المسامتة . ثم لا تزال تلك الكرة تستدير وتنتقل تلك المسامتة من نقطة الى اخرى ، الى ان يصير ذلك الخط قائما على الخط الذي هو غير متناه . وذلك ظاهر .

والمقدمة الثانية : هي ان « أوقليدس » ذكر في مصادرات المقالة الأولى من كتابه : ان لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم . واذا كان كذلك فلا نقطة يمكن فرضها في الخط غير المتناهي ، الا ويمكننا أن نصل بينها وبين مركز الكرة بخط مستقيم .

واذا عرفت هاتين المقدمتين ، فنقول : ان ذلك الخط المتناهي اذا زال عن الموازاة الى المسامتة ، فاذا سامت نقطة ، انطبق على الخط الواصل بين تلك النقطة وبين مركز الكرة ويكون انطباقه على الخط الواصل بين النقطة الفوقانية وبين المركز قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة التحتانية وبين المركز .

ومن أراد ان يشاهد ذلك ، فليشكله ، حتى يجد ما ذكرناه محسوسا . ذلك يدل (على) أن المسامتة مع النقطة الفوقانية ، تكون متقدمة على المسامتة مع النقطة التحتانية .

ولقائل ان يقول : هذه الحجة بان تدل على أنه لا نهاية للابعاد ، أولى . وبيانه : ان اعظم الخطوط المستقيمة هو محور العالم ، فلنفرض

الكرة التى ذكرتموها — وهى غير كرة العالم — خرج من مركزها خط مواز لذلك المحور فاذا دارت الكرة حتى صار طرف هذا الخط المتناهى مسامتا لطرف هذا المحور ، فقد حدثت زاوية بسبب ميل هذا الخط عن تلك الموازاة الى هذه المسامتة . ولا شك أن تلك الزاوية قابلة للقسمة فالخط الخارج على زاوية أضيق منها ، يكون طرفه مسامتا لا محالة لنقطة ، فوق محور العالم . وذلك يدل على ما قلناه . ثم قالوا : ومما يدل على ذلك : انا لو فرضنا أنفسنا واقفين على طرف العالم الجسمانى ، فان بديهة عقلنا تحكم حكما جزما بأنا فى هذه الحالة لم نميز بين قدامنا وخلفنا ويميننا ويسارنا ، ولا يمكننا ان نشكك انفسنا فى هذه القضية ، كما انا يمكننا ان نشكك أنفسنا فى سائر البديهيات . فلو جاز الطعن فى أحد الجزمين ، لجاز فى البقية . وحينئذ لا يمكن الحكم بصحة البديهيات ، لا جرم جزم العقل بها ، بل لابد من تصحيحها بالدليل ، لكن الدليل موقوف على البديهيات ، فيلزم الدور أيضا . فانا لما عرضنا على عقولنا هذه المقدمة التى ذكرناها ، وعرضنا أيضا على عقولنا هذه المقدمات التى منها ركبتم هذين الدليلين ، وجدنا هذه المقدمة أقوى عند الفطرة الأولى فى العقل السليم الذى لم يتشوش بسبب اعتياد المحاولات والالف بتكثير الشكوك والشبهات .

وكذلك فان الذين بقوا على الفطرة الأولى ، يحكمون بصحة هذه المقدمات ، ولا يكادون يحكمون بصحة تلك المقدمات . فعلمنا : ان هذه المقدمة أولى بالقبول من تلك المقدمات .

***

قال الشيخ : « واذا كانت الأبعاد محدودة ، فالجهات محدودة فالعالم متناه ، فليس للعالم خارج خالى . واذا لم يكن خارج لم يكن له شيىء من الخارج . فالبارى تعالى والروحانيون من الملائكة وجودهم عال عن المكان ، وعن أن يكونوا فى داخل او خارج »

التفسير : من أجل انه لما ثبت أن الأبعاد متناهية ، امتنع ان يحصل وراء تلك النهاية شيىء من الجهات . واذا ثبت انه سبحانه وتعالى

منزه عن الحيز والجهة ، لأنه لو كان فى الجهة لكان اما أن يكون داخل العالم أو خارجه . والأول باطل . والا لزم أن يكون حالا فى هذه الأجسام أو محلا لها . وذلك محال . والثانى باطل . لأنه ثبت : انه لا جهة خارج العالم . فامتنع حصول شيىء فى جهة خارج العالم . ولما بطل القسمان ، ثبت : أنه سبحانه ليس فى شيىء من الجهة .

الفصل الرابع

فى

بيان أن الجهات لا تتحدد إلا بالمحيط والمركز

وتفاريع هذا الباب

المقصود من هذا الفصل : بيان أن الجهات لا تتحدد الا بالمحيط والمركز .

ولقد جاء أول هذا الفصل من هذا الكتاب بعبارة معقدة . وأنا أرى أن الأولى أن أعبر عنها بالعبارات المفهومة التى ذكرها فى سائر كتبه . فنقول : الجهة شيء موجود ، بدليل أنه مقصد للمتحرك أو متعلق الاشارة الحسية . وكل ما كان كذلك فهو موجود . ثم نقول : وهى من الموجودات المحسوسة بدليل : أنها متعلق الاشارة الحسية . ثم نقول ايضا : وهى حد غير منقسم . اذ لو انقسم لكان المتحرك اذا وصل الى نصف ذلك المنقسم ثم بقى متحركا ، فان قلنا انه متحرك بعد الى الجهة ، فالجهة وراء المنقسم . وان قلنا : انه يتحرك عن الجهة . فالجهة هى ذلك المنقسم ، وما وراءه خارج عن الجهة .

وههنا آخر الموضوع الذى غيرنا فيه لفظ الكتاب . وبعد ذلك فانا نذكر لفظ الكتاب وتفسيره بقدر الامكان :

***

قال الشيخ « كل جهة فهى نهاية وغاية ويستحيل ان تذهب الجهة فى غير النهاية . اذ لا بعد غير متناه . واذ لو لم يكن اليها اشارة

لما كان لها وجود . واذا كان اليها اشارة فهى حد ، ليست وراء ذلك . ولو كان حد ما امعنت اليه الجهة ، لم يحصل ، لم تكن الجهــة موجــودة لشيىء »

التفســـــير المدعى : أن الجهة حد وطرف . لا يقبل القسمة .

و « الشيخ » احتج على صحة هذه القضية من وجهين :

الأول : انه يستحيل أن تذهب الجهة الى غير النهاية . لما ثبت أن القول بوجود بعد غير متناه محال . بل لابد لكل بعد من طرف وحد وقد يكون ذلك الطرف هو الجهة فى الحقيقة .

والثانى : انا اثبتنا الجهة بطريقين :

احدهما : كونها متعلق الاشارة الحسية . وكونها متعلق الاشارة الحسية يقتضى كونها حدا لا ينقسم . لأن ما لا نهاية لامتداده ، فان الحس لا يتناوله . فكون الجهة متعلق الاشارة الحسية ، يقتضى كونها فى ذاتها طرفا لا ينقسم ، وحدا لا ينقسم . وهذا هو المراد من قوله : واذ لم يكن اليها اشارة ، لما كان لها وجود .

واذا كان اليها اشارة ، فهى حد ليست وراء ذلك .

والطريق الثانى من الطريقين اللذين بهما حكمنا بثبوت للجهـــة : ان الجهة تكون مقصد المتحرك . بمعنى : أن المتحرك . يطلب الوصول اليه والحصول فيه . ولو كانت الجهة غير متناهية ، لامتنع كونها كذلك ، لأن الوصول الى غير المتناهى والانتهاء اليه محال . وهذا هو المراد من قوله : لو كان حد ما أمعنت اليه الجهة ، لو لم يحصـــل له حد ونهاية ، لم يكن الوصول اليه مطلوبا بالحركة ، فلم يكن مقصدا للمتحرك ، فلم تكن الجهة موجودة لشيىء . وهذا هو تفسير هذه الألفاظ بقدر الامكان .

***

قـــال الشـــــيخ : « فالعلو والسفل وما أشـــبه ذلك محدودة الأطراف . ولا محالة أن حده بخلاء أو ملاء . وستعلم انه لا خــلاء فهو اذن ملاء . وما يحد الجهة قبل الجهة . فلو كانت الجهات تتحدد باجسام

كثيرة ، لكان السؤال باقيا فى اختلاف أحوالها ، بل يجب ان تكــون الجهات متحدة بجســم واحد ، ليكون غاية ابعد والقرب منه محدودين . فان الاجسام التى تحتاج الى جهات متحددة ، تحتاج الى تقدم وجود هذا الجسم لها ، ولن تكون اختلاف جهاتها بالقرب منه والبعد عنه ليس فى جانب دون جانب منه . اذ لا تختلف جوانبه بالطبع ، فيجب اذن ان تكون حاله فى اثبات الجهة مركز او محيط . لكن المركز يحــدد القرب ولا يحدد البعد ، لأن المركز الواحد يصلح مركزا لدوائر مختلفة الأبعاد ، فيجب ان يكون على سبيل المحيط . فان المحيط الواحد ، كما يحدد القرب منه ، كذلك يحدد البعد منه . وهــو المركز الواحــد المعين »

التفســــير : لما ثبت بالدليل الذى ذكرناه : أن الجهات أطــراف وحدود غير قابلة للقسمة ، نقول : هذه الحدود . اما أن تفرض فى الخلاء ، أو فى الملاء .

لا جائز ان تفرض فى الخلاء لوجهين :

احدهما : أن القول بالخلاء باطل — على ما سيأتى —

والثانى : أن الخلاء بعد متشابه الماهية . وكل ما كان كذلك ، امتنع أن تفرض فيه هذه الحدود بالطبع .

فثبت : أن هذه الحدود انما تفرض فى الملاء . فنقول : ذلك اما أن يكون جسما واحدا ، أو اجساما كثيرة . والثانى باطل . لأن تلك الأجسام اما ان تكون متباينة ، أو متداخلة . ويمتنع أن تكون متباينة ، لأن على هذا التقدير ، يكون كل واحد منها مختصا بجانب معين من الآخر ، على بعد معين من الآخر . فتكون تلك الجوانب والأحياز ، محــدودة بخواص ، لأجلها استحقت حصول تلك الأجســـام فيها ، فيكون تخصيص تلك الجهات بتلك الخواص ، متقدما على حصول تلك الأجسام فيها ، ومحدد الجهات لابد وأن يكون متقدما فى الوجود فى حصول تلك الجهات . واما ان كانت تلك الأجسام الكثيرة متداخلة ، كان المحيط كافيا فى ذلك

التحديد . وأما المحاط به فيقع حشوا فى هذا الباب . فثبت : أن الجسم المحدد للجهات لابد أن يكون واحدا . ونقول : هذا الجسم الواحد انما يوجب تحديد الجهات على سبيل أن يكون محيطا .

ثم نقول : اختلاف الجهات . اما ان يحصل لاختلاف أجزاء المحيط ، او لا لهذا السبب . والأول باطل . لأنا سنقيم الدلالة بعد هذا على أن المحيط يجب ان يكون متشابه الطبيعة والماهية ، فيستحيل أن يكون أحد اجزائه مخالفا للآخر . ولما بطلت هذه الأقسام ، ولم يبق الا ان هـــذا الجسم الواحد ، انما أوجب تحديد هذه الجهات ، بسبب أن المحيط كما يحدد القرب منه ، فكذلك يحدد البعد منه ، الا ان غاية البعد عنه هـــو المركز ، ومركز كل كرة نقطة معينة .

واعلم : أن العيب فى هذه الحجة (هو) كون التقسيم غير منحصر فى النفى والاثبات . والضبط الذى ذكرناه (هو) اقصى ما يمكن ذكره . ومع ذلك فالتقسيم غير يقينى .

واذا عرفت هذا الأصل ، فاعلم : انه يتفرع عليه مسائل :

المسالة الأولى

فى

ان الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا المحدد

قـــال الشـــيخ : « يجب ان يكون هذا الجســـم غير مفـــارق لموضعه ، والا فيحتاج الى جسم آخر ، تتحدد به الجهة التى يحتـــاج اليها ، اذا اعيد الى موضعه بطبعه او غير طبعه . فاذن لا يكون الجسم مبدا حركة مستقيمة ، لا بالقسر ولا بالطبع »

التفسير : الدليل على أن الحركة المستقيمة ممتنعة على هذا الجسم - الذى هو الجسم المحدد للجهات ــ هو : ان الحركة المستقيمة انما تحصل (اذا كان) هناك حيز متروك ، وحيز آخر مطلوب . وهذا المعنى انما يحصل اذا كان كل واحد من الحيزين مختصا بخاصة ، لأجلها كان

كذلك . ولا يجوز أن يكون ذلك السبب هو هنا للجسم الفايق ، لأن تلك الخاصية لما بقيت بعد مفارقة هـذا الجسم ، امتنع كونها معللة بهذا الجسم ، فوجب ان يكون السبب جسما آخر ، فالجسم الذى فرضنا انه هو المحدد للجهات (يكون هو) ليس بمحدد للجهات . هذا خلف .

فثبت : ان هذا الجسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، لا بالقسر ولا بالطبع .

المسألة الثانية

فى

بيان احوال الأجسام المستقيمة

الحركة . بالنسبة الى هذا الجسم

قـال الشـيخ : « والأجسام المستقيمة الحركة ، فانها تحتاج الى جهات . وتكون جهاتها مختلفة بالقياس اليه . فمنها ما يأخذ نحوه ، فيكون متحركا عن الوسط الى المحيط ، ومنها ما يأخذ بالبعد منه ، فيكون من نحو المحيط الى المركز »

التفسـير : الأجسام المستقيمة الحركة قسمان : منها ما يتوجه من المركز الى المحيط — وهى الأجسام الخفيفة الصاعدة — ومنها ما يتوجه من المحيط الى المركز . وهى الأجسام الثقيلة الهابطة .

المسألة الثالثة

فى

بيان ان هذا المحدد يجب أن يكون بسيطا

قال الشـيخ : « ولا يجوز ان يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام اقدم منه ، فانها حينئذ تكون قابلة للحركة المستقيمة . وحينئذ تكون محتاجة الى جهات محصـلة ، فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم

وقبل تركيبه . هذا خلف »

التفسير : لو كان هذا الجسم مركبا من أجسام مختلفة الطبائع . لكان حال تركبه عن تلك البسائط يكون كل واحد منها متحركا . على الاستقامة ، ولكان حال انحلال تلك الأجزاء ، وتفرقها يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة . لكنا بينا فى المسألة الأولى : أن الحركة المستقيمة ممتنعة عليها .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : ان تلك الأجزاء ، وان كان كل واحد منها مخالفا للآخر ، فى ماهيته وحقيقته ، الا أن كل واحد منهما يقتضى لذاته أن يكون متصلا بالآخر ، اتصالا لا يقبل الافتراق . وعلى هذا التقدير لا يلزم من تركيبها صحة الحركة المستقيمة عليها ؟

وعندى : أن الأولى أن يقال (١) فى هذا الباب على وجه آخر (٢) : لو كان جرم الفلك مركبا ، لانتهى تحليل ذلك التركيب الى أجزاء ، يكون كل واحد منها فى نفسه بسيطا . ولو كان كذلك ، لكان شكل كل واحد من تلك الأجزاء كرة . ولو كان كذلك ، لكان عند اجتماعها يحصل الخلاء . لكن الخلاء محال ، فكان القول بتركيب الفلك محالا .

فان قالوا : فهذا السؤال وارد ايضا على القول بأن الفلك (كان) بسيطا . لأن الأجزاء المفترضة فيه ، يكون كل واحد منها بسيطا . فوجب أن يكون شكل كل واحد منها هو الكرة . وحينئذ يعود المحذور المذكور .

نقول : هذا غير وارد علينا . لأن الفلك كان بسيطا واحدا فى ذاته ، كما هو عند الحس . بناء على القول بأن الجسم غير مركب من الأجزاء التى لا تتجزأ . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ تقتضى طباع ذلك الجسم الواحد ، أن يكون شكله هو الكرة . ثم بعد حصول شكل الكرة فى ذلك المجموع ، انه تفرض فيه الأجزاء لكن حصول الشكل الكرى لذاك المجموع ، يمنع من حصوله لكل واحد من تلك الأجزاء المفترضة بعد ذلك . فهذا له

---

(١) يقول : ص

(٢) آخر وهو أن يقال : لو كان ... الخ : ص

عائق ومانع ، ويسبب أن حصول الجزء متأخرا على حصول الكل بالرتبة .

وهذا بخلاف ما اذا كان الفلك مركبا من أجسام مختلفة الطباع ، لأن على هذا التقدير يكون حصول الجزء متقدما على حصول الكل بالرتبة ، فلا يمكن تقرير الوجه المذكور فيه . فظهر الفرق البابين

واعلم : أن هذا الفرق مبنى على أن الجسم البسيط شيء واحد فى نفسه . وأن التفريق احداث للاثنينية . لا أنه عبارة عن تبعيد المتجاورين . وسنبين فى أمثلة الجزء الذى لا يتجزأ : أن هذا القول باطل . فكان هذا الفرق المبنى عليه أيضا باطلا .

واعلم : أن ظاهر الكلام (عند) المنجمين (٣) يدل على أن الفلك مركب من اجزاء مختلفة الطباع . وذلك لأن عندهم طباع البروج مختلفة . بدليل (أن) أثر الكواكب فى بعضها ، بخلاف أثره فى الآخر ، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات .

ولقائل أن يجيب عنه فيقول : لا يبعد وجود كواكب صغيرة غير محسوسة ، تكون مركوزة فى فلك البروج ، وتختلف آثار هذه الكواكب المحسوسة بسبب انضمامها الى تلك الكواكب الصغيرة وهذا محتمل .

***

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

اما قوله : ولا يجوز أن يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام أقدم منه . فهذه هى الدعوى .

وأما قوله : فانها حينئذ تكون قابلة للحركة المستقيمة . فهذا هو الدليل الذى ذكرناه . وهو انها لو كانت مركبة ، لكانت قابلة للحركة المستقيمة . **ثم ههنا بحث** . وهو أن قوله : ولا يجوز أن يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام أقدم منه . ان كان المراد من هذا التقدم : التقدم الزمانى ،

---

(٣) انظر فى علم النجوم ما كتبه الامام فخر الدين الرازى فى كتابه النبوات وما يتعلق بها وهو من كتب كتابه الكبير المسمى بالمطالب العالية من العلم الالهى . ولنا كتاب يسمى بعلم السحر بين المسلمين واهل الكتاب ، فى مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة .

فالحركة المستقيمة لازمة . لأن التقدم الزمانى انما يحصل لو كانت تلك الأجزاء غير مركبة . ثم انها تركبت على الشكل الفلكي . ولو كان الأمر كذلك ، لكان القول بالحركة المستقيمة لازما ، لا محالة . اما اذا كان المراد بهذا التقدم هو التقدم بالطبع والرتبة ، وهو ان تلك الأجزاء مختلفة فى الماهية ، الا انها لماهياتها تقتضى أن يكون البعض ملتصقا بالبعض ، على الوجه الذى يحصل من مجموعها شكل الفلك . فعلى هذا التقدير لا يكون القول بالحركة المستقيمة لازما — على ما قررناه —

وأما قوله بعد هذا : « فتكون حينئذ محتاجة الى جهات تكون محصلة ، فتكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم وقبل تركيبه » هذا خلف .

واعلم : أن هذا مكرر . لأن المقصود : بيان انه لو جازت الحركة المستقيمة عليها ، لكانت الجهات متحددة ، لا بهذا الجسم ، بل بجسم آخر . وهذا عينه ذكره فى المسالة الأولى ، فيكون ذكره تكريرا من غير فائدة .

الفصل الخامس

في

أحكام الأجسام البسيطة والمركبة

قال الشيخ : « واعلم : ان كل جسم اما بسيط — اى غير مركب من اجسام مختلفة الطباع — واما مركب منها . والأجسام البسيطة قبل الأجسام المركبة »

التفسير : المقصود من عقد هذا الفصل : شرح خواص الأجسام البسيطة . وقبل الخوض فيها ، فانه يجب تفسير الجسم البسيط . فنقول : الجسم اما ان تكون حقيقته أنها تتولد من اجتماع أجسام ، يكون كل واحد منها مخالفا للآخر فى صفته وطبيعته ، واما ان لا يكون كذلك . فالأول هو المركب ، والثانى هو البسيط .

واذا عرفت هذا ، فلنشرع الآن فى ذكر خواص الأجسام البسيطة :

المسألة الأولى

في

بيان ان لكل جسم بسيط حيزا طبيعيا

قال الشيخ : « كل جسم بسيط ، فانه لو ترك وطباعه غير مقسور ، لاختص بحيز . فاما أن يكون عن طبعه أو عن غير طبعه . لكنا قلنا : ليس عن غيره ، فهو عن طبعه »

التفسير : كل جسم بسيط . فانا اذا فرضناه خاليا عن كل ما يصح كونه خاليا عنه ، فانه لابد له من حيز معين ، وجهة معينة ، ولابد له من سبب . وذلك السبب اما طبيعته المخصوصة ، أو غيرها ،

والثانى باطل . لأنا فى هذا الفرض قد أزلنا كل العوارض المفارقة . فبقى أن يكون السبب هو الأول .

ولقائل أن يقول : كما أن ذلك الجسم ، اختص بالحصول فى ذلك الحيز المعين ، فكذلك اختص بالطبيعة التى توجب حصوله فى ذلك الحيز ، فان وجب تعليل الحصـــــول فى الحيز المعين بالطبيعة ، وجب تعليل الاختصاص بتلك الطبيعة ، بطبيعة أخرى . ولزم التسلسل .

فان قلتم : الأحوال السابقة على حصول هذه الطبيعة ، هى التى أعدت هذه المادة لقبول هذه الطبيعة بعينها ، فلم لا يجوز أيضـــا أن يقال : الأحوال السابقة على حصول هذا الجسم فى هذا الحيز ، هى التى أعدت هذا الجسم لأن يحصل فى هذا الحيز المعين ؟ وأيضا : فالقطرة المعينة من الماء ، مختصة بحيز معين من أجزاء كلية الماء . وما ذلك الا لأن الأحوال السابقة ، أعدت تلك القطرة للحصول فى ذلك الحيز المعين من أجزاء كلية حيز الماء ، فلم لا يجوز مثله فى كلية الماء أن يكون كذلك ؟

والذى يحقق ذلك ههنا : ان جماعة من الحكماء . قالوا : ان الفلك لما استدار على ما فى جوفه ، عرض لما قرب منه أن صار حارا بســـبب قوة حركة الفلك ، وعرض لما بعد منه ، أن صار باردا . وعـــلى هـــذا التقدير . فاختلاف طبائع هذه الأجرام ، معلل باختلاف أمكنتها . وعنـــد « الشـــيخ » اختلاف أمكنتها معلل باختلاف طبائعها ، فلما لم يبطل بالدليل قول هؤلاء ، لم يصح الذى ذكره « الشيخ »

***

قال الشيخ : « وكذلك فى كيفيته وشكله وكميته »

التفســـير : انه لما بين بالدليل الذى ذكره : أن كل جسم فلابد له من حيز طبيعى ، بين أن ذلك الدليل بعينه يوجب ان يكون لكل جسم مقدارا طبيعيا ، وشكلا طبيعيا ، وكيفية طبيعية . الا انا نقول : السؤال على الكل : ما ذكرناه .

قـال الشـيخ : « وقـد يعتبر فى الكيف والشـكل والكم . اما فى الكيف فكالماء يسخن ، واما فى الكم فكالماء يتخلخل ، واما فى الشكل فكالماء يكعب . وقد يفعل مثل ذلك فى الوضع ، كالغصن يجر الى غير موضعه »

التفسـير : لما بين أنه لابد لكل جسـم من أين طبيعى ، وكيف طبيعى ، وشكل طبيعى ، ووضع طبيعى ، بين أن هذه الأحوال ، قـد تغير بالقسر ، وذكر أمثلتها . وهو كلام ظاهر .

المسألة الثانية

فى

بيان ان الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة

قـال الشـيخ : « كل شكل تقتضـيه طبيعة بسيطة ، فاجزاؤه متشاكلة . ولا شىء مما ليس بكرة ، اجزاؤه متشاكلة . فكل شكل طبيعى لجسم بسيط : كرة »

التفسير : لما بين فيما مضى : ان كل جسـم بسيط ، فلابد له من شكل طبيعى ، بين ههنا : ان ذلك الشكل الطبيعى هو الكـره . وتقريره : ان كل شكل طبيعى تقتضيه طبيعة بسيطة ، فأجزاؤه متشاكلة . ولا شىء مما ليس بكرة ، أجزاؤه متشاكلة . ينتج من الضرب الأول من الشكل الثانى : أنه لا شىء من الشكل الذى تقتضيه طبيعة بسيطة ليس بكرة . وسلب السلب ايجاب . فيلزم ان كل شكل طبيعى لجسم بسـيط هو كرة .

ولقائل أن يقول : قولكم : ان كل شكل تقتضيه طبيعة بسـيطة ، **فاجزاؤه متشاكلة ، منقوض بصور كثيرة :**

---

(٤) فيلزم فيلزم فكل شكل ... الخ : ص

الصورة الأولى : أن الشكل الكرى يقتضى الطبيعة البسيطة . ثم ان الكرة المجوفة لها مقعر ومحدب . ومقعرها يخالف محدبها فى أمور :

أحدها : المساحة . فان المساحة محدب كل كرة ، أعظم من مساحة مقعرها .

والثاني : أن محدب كل كرة موصوف بالتحدب ، ومقعرها موصوف بالتقعر . وذلك أمران مختلفان متضادان .

والثالث : أن كل فلك فانه يماس بمقعره شيئا ، وبمحدبه شيئا آخر ، على سبيل الوجوب .

وهذه أحوال مختلفة الصور .

والصورة الثانية : ان كل فلك فهو جرم بسيط واحد . ثم ان جرم الكواكب مركوز فى بعض جوانب ذلك الفلك دون البعض . فطبيعة ذلك الفلك واحدة ، وقد اختلفت الآثار .

والصورة الثالثة : اذا انفصل الفلك الخارج (عن) المركز ، عن كلية كل فلك . بقى متممان : احدهما : من داخل ، والآخر : من خارج . وكل متمم ، فانه يكون متمم الثخن . لا محالة . فههنا الطبيعة واحدة ، وقد اختلفت الآثار .

والصورة الرابعة : المادة التى يتولد منها بدن الحيوان . اما أن تكون بسيطة أو مركبة . فان كانت بسيطة فالقوة المصورة الحالة فيها ، يجب أن تفيد أثرا متشابها (واذا افادت) وجب أن يكون شكل الحيوان هو الكرة . هذا خلف . فان كانت المادة مركبة ، والمركب مركب عن البسائط ، وكل واحد من تلك البسائط يجب أن يكون كرة . فيلزم أن يكون الحيوان كرات ، مضمومة بعضها الى بعض ، هذا خلف .

والصورة الخامسة : ان كل واحد من الأجزاء المفترضة فى كلية جرم الفلك : بسيط ، فيلزم أن يكون شكل كل واحد منها شكل الكرة . وذلك يمنع كون الفلك كرة . وعذرهم : أن الجزء انما يحصل بعد حصول الكل ، وكونه كذلك يمنع من كون الفلك كرة : ضعيف . لأنه بناء على أن الجسم البسيط شيء واحد فى نفسه . فان التفريق احداث لتلك الأجزاء . وهذا

عندنا باطل . لأن (٢) التفريق عبارة عن تبعيد المتجاورين . وحينئذ يكون وجود الجزء متقدما على وجود الكل .

السؤال الثاني : نقول : لو كان شكل البسيط هو الكرة ، لوجب أن يكون شكل المركب أيضا هو الكرة . لأن المركب لا معنى له الا البسائط المجتمعة . فان كانت طبيعة كل واحد منها موجبة لهذا الشكل ، لم يكن شيء منها مانعا للآخر عن هذا التأثير ، ان لم يكن معينا له عليه . وحينئذ يلزم الكلام المذكور .

فان قالوا : السبب في كون هذه المركبات خالية عن هذا الشكل اليابس محيط الشكل ، فاذا انفصل عن الكرة اليابسة قطعه ، بقيت تلك القطعة بعد انفصالها في ذلك الشكل . وشكل قطعه الكرة ، لا يكون كرة . فلهذا السبب بقيت هذه المركبات عارية عن هذا الشكل .

فنقول : فعلى ما ذكرتم : طبيعة تلك القطعة من الأرض ، موجبة لليبس وموجبة للشكل الكرى . وذلك التيبس عائق عن هذا الشكل ، فيلزم كون الطبيعة الواحدة ، موجبة لأثرين متضادين متغايرين دفعة واحدة . وذلك محال .

المسألة الثالثة
في
بيان ان العالم واحد

قال الشيخ : « بسائط العالم يحتوى بعضها على بعض ، متأدية الى حصول كرة واحدة »

التفسير :

الحجة الأولى : انه لما ثبت ان البسائط كرات ، وجب أن يكون بعضها محيطا بالبعض على وجه يحصل من مجموعها كراة واحدة ، لأنها لو كانت متباينة ، لزم وقوع الخلاء . وذلك محال.

ولقائل ان يقول : لا نسلم أن الخلاء محال . ثم ان سلمناه ، فلم

---

(٢) بل : ص

لا يجوز أن يقال : ان هذه الافلاك التسعة ، مع ما فيها من العناصر ، تكون مركوزة فى ثخن فلك آخر ، كما تكون كرة التدوير ، مركوزة فى ثخن الفلك الحامل ، ويكون ذلك فى ثخن ذلك الفلك ألف ألف من الكرات . كل واحد منها مثل هذا الفلك نسميه بالفلك الأعظم ؟ أو (٣) نقول : لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك الكبير أيضا مركوزا فى ثخن فلك آخـــر ؟ وعند هذا يظهر ان الحق ليس الا قوله سبحانه : « وما يعلم جنود ربك الا هو (٤) »

***

قال الشـــــيخ : « الجزء من الجسم الطبيعى مكانه بالعدد غير مكان الجزء الآخر ، ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكـــانا واحدا مشتركا ، يكون أمكنة كل واحد منها ، كالجزء من ذلك المكان ، فيجب اذن أن لا يكون لبعضها مكان ولبعضها مكان ، ليس من شـــان جملة المكانين ان يصيرا مكانا للجملة ، فاذن المكان العام واحد ، فاذن لا مركز لثقلين فى عالمين ، فاذن أجــزاء العالم الكلى فى أحياز مترادفة ، فجملة العالم : واحد ، متناه »

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على ان العالم واحد .

وتقريره : أن الأجســـام البسيطة متساوية فى الطبيعة والماهية ، والمتساويات فى الطبيعة والماهية يجب أن تكون مجتمعة اجتماعا يحصل من مجموعها كرة واحدة . اذ لو لم يكن كذلك ، لكانت متباينة بالطبع ، فحينئذ يلزم أن تكون الأشياء المتساوية فى تمام الماهية والطبيعة ، مختلفة فى الآثار واللوازم وذلك محال .

واذا ثبت هـــذا ، ظهر انه لو حصل أرضان فى عالمين ، لكـــان حصولهما فى ذينك العالمين ، اما أن يكون بالطبع ، أو بالقسر . والأول

---

(٣) بل : ص

(٤) المدثر ٣١ .

محال . لما ثبت أن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية ، يمتنع أن تكون متباينة بالطبع . والثانى محال . والا لزم أن يكون ذلك القسر دائماً . وانه محـــال .

فثبت : انه يمتنع حصول أرضين فى عالمين ، وحصول ناريين . فثبت : أن العالم واحد .

ولقائل ان يقول : ألستم تقولون : ان الصورة الأرضية أمر مغاير للبرد واليبس والكثافة ، وأنه معنى حال فى المادة يوجب هذه الأحوال الثلاثة ، لولا العائق ؟ **وايضا** : فمذهبكم ومذهب كل عاقل : أن الأشـــياء المختلفة فى تمام الماهية ، لا يمتنع اشتراكها فى اللوازم ، واذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز وجود أرضين فى عالمين بحيث تكون الصورة المقومة لكل واحـــدة منهما مخالفة بالماهية للصورة المقومة للاخرى ، وان كانتا مشتركتين فى البرد واليبس والكثافة ؟ واذا كان الأمر كذلك ، لم يلزم من كون احدى الأرضين فى هذا العالم ، وكون الأرض الثابتة فى العالم الآخر بالطبع ، اختلاف المتماثلات فى اللوازم ؟

ثم نقول : لم لا يجوز أن يكون حصول كل واحدة من الأرضين فى عالم آخر بالقسر ؟ **وقوله** : « **القسر لا يدوم** » باطل . كما أن الأفلاك الثمانية متحركة بطباعها من المغرب الى المشرق . ثم ان الفلك الأعظم يحركها على سبيل القسر من المشرق الى المغرب .

***

فهذا تمام الكلام فى هذا الباب **ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب** .

اما قوله : « الجزء من الجسم الطبيعى (٥) مكانه بالعدد ، غير مكان الجزء الآخر ، ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة ، ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا ، تكون أمكنة كل واحد منها ، كالجزء من ذلك المكان »

فاعلم : ان المراد منه : أنه لما كانت الأرض جسما مخصوصا ، له

---

(٥) الجسم البسيط : ع

طبيعة مخصوصة . فهذه القطعة من الأرض ، وتلك القطعة الأخرى — وان كان مكان كل واحد منهما مغايرا لمكان الآخر — الا أنه يجب أن تكون تلك الأجزاء المجتمعة اجتماعا ، تكون مكان كل واحد من تلك الأجزاء أجزاء لمكان الكل . اذ لو لم نكن كذلك ، لكانت الأشياء المتساوية فى تمام الماهية ، مختلفة فى اللوازم . وهى الأمكنة المتباينة ، والأحياز المختلفة .

واعلم : أن قوله « ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحـــدة بسيطة ، لكل ما استحال أن تكون حركتها ، الا الى جهة واحدة ، ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا ، تكون أمكنة كل واحد منها (٦) كأجزاء من ذلك المكان »

فاعلم : أن حركة هذا الكلام قضية واحدة متصلة . ومقدمها : هو قوله « اذا اتصلت الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة » وتاليها : قـــوله « تكون أمكنة كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان » وحاصله يرجع الى ما ذكرنا من أن مكان الجزء يجب أن يكون جزء مكان الكل . أما قـــوله « لكل ما استحال أن تكون حركتها الا الى جهة واحدة ، ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا » فهذا حشو وقع بين مقدم المتصلة وتاليها . والغرض منه : ذكر مثال لكون الطبيعة واحدة . وهو كل اشياء يستحيل أن تكون دركتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا . وأما قوله « فيجب اذن ان لا يكون لبعضها مكان ولبعضها مكان ليس من شأن جملة المكانين أن يصيرا مكانا للجملة » فاعلم : أن هذا هو الكلام الأول . الا أن قوله : يجب لا تكون تلك الأمكنة بحيث لا يحصل من مجموعها مكان الجملة (هو) سلب للسلب . وسلب السلب : اثبات . فيكون معناه : أن أمكنة تلك الأجزاء يجب أن تكون بحيث يحصل من مجموعها مكان الكل ، فيكـــون هذا الكلام عين ما تقدم .

---

(٦) كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان : ع

والعجب من « الشيخ » فى كثرة اقدامه على التكرير فى مثل هذا الكتاب الصغير .

وأما بيان أنه يمتنع حصول أرضين فى عالمين على سبيل القسر ، فلم يتعرض له . وكأنه كرر الكلام فى أحد القسمين ، وأهمل القسم الآخر . وهذا عجيب . وأما قوله « فاذن لا مركزين لثقيلين فى عالمين » فهذا هو التصريح بالمطلوب . وهو ظاهر .

الفصل السادس
فى
نفي الخلاء ونفي الملاء

قـــال الشيخ : « وليس خارجا عنه خلاء ولا ملاء ، فـــانه لو كـــان الملاء (١) موجودا ، لكان ايضا متناهيا . ولو كان الخلاء موجودا ، لكان فيه ابعاد فى كل جهة . وكان يحتمل الفصل فى جهات كالجسم ، فحينئذ اما أن تكون ابعاد الجسم تداخل ابعاده ، واما ان لاتكون . فان لم تداخلها كان ممانعا . وكان ملاء . هذا خلف . وان داخلها دخل بعد فى بعــد ، فحصل من اجتماع بعدين متساويين ، بعد مثل احدهما . هذا خلف »

التفسير : انه ليس خارج العالم ملاء ، ولا خلاء . أما نفى الملاء ، فقد احتج عليه بأن ذلك الملاء لو كان موجودا ، لكان متناهيا . بناء عـــلى ما سبق ذكره من الدلالة على تناهى الأبعاد .

ولقائل أن يقول : ان تلك الدلالة دلت على تناهى الأبعاد ، ســـواء كانت تلك الأبعاد فى الملاء أو فى الخلاء . فانَ اكتفيت فى نفى الملاء خارج العالم بتلك الدلالة ، فاكتف أيضـــا فى نفى الخلاء خارج العالم بتلك الدلالة أيضا . فان ذلك الدليل قائم بعينه فى الصورتين .

وللمصنف أن يقول : انى أعول فى نفى الملاء خارج العالم على ذلك الدليل ، وأعول فى نفى الخلاء مع ذلك الدليل على دلائل أخرى . وأما نفى الخلاء خارج العالم ، فاعلم : أن الدليل المذكور فيه لا يختص بنفى الخلاء خارج العالم ، بل هو يدل على نفى الخلاء مطلقا .

وتقريره : أنه لو حصل الخلاء ، لكان ذلك الخلاء موجودا ، له مقدار

(١) الخلاء : ع

وأبعاد ممتدة فى جميع الجهات . وهذا محال ، فالقول بحصـــول الخلاء خارج العالم محال .

اما المقدمة الأولى وهى قولنا : انه لو حصل الخلاء ، لكان موجودا له مقدار وامتداد فى الجهات ، فيدل على صحتها وجوه :

الأول : انا نعلم بالبديهة : أن الخلاء الذى يكون بمقدار ذراع ، نصف الخلاء الذى يكون بمقدار ذراعين ، وثلث ما يكون بمقدار ثلاثة أذرع . وكل ما له نصف وثلث وربع ، يكون ممسوحا بمقدار (وكل ما كان ممســـوحا بمقدار) فانه لا يكون نفيا محضا وعدما صرفا . فان من المعلوم بالبديهة : أن العدم المحض لا يكون له نصف وثلث وربع ، ولا يكون موصوفا بالأقل والأكثر والزائد والناقص والمساحة والتقدير .

والثانى : ان الخلاء يمكن الاشارة الحسية اليه . فيقال : الخـــلاء من ههنا الى هناك ، طوله كذا وكذا . وكل ما كان متعلق الاشارة الحسية اليه ، امتنع أن يكون عدما محضا ، ونفيا صرفا . وأيضا : فقولنا : من ههنا الى هناك ، اشارة الى المقدار والطول . وهذا حكم عليه بكونه موجودا له مقدار وامتداد .

والثالث : ان الخلاء قد يحكم عليه بانه حصل الجسم فيه . ثم يقال : خرج الجسم عنه وانتقل الى خلاء آخر . والخلاء المحكوم عليه بكونه مقرا للجسم وبان الجسم قد حصل فيه تارة ، وانتقل عنه الى خلاء آخر . ذلك لا يعقل فى العدم المحض والنفى الصرف . فان حصول الجســـم فى العدم المحض ، وانتقاله من عدم الى عدم آخر ، غير معقول .

والرابع : هو أنا اذا قلنا : الخلاء (هو) الذى من ههنا الى هناك فقولنا ههنا وهناك ، اشارة الى فصل مشترك بينه وبين الخلاء الذى يكون خارجا عنه . كما اذا قلنا : هذا السطح من ههنا الى هناك .فان قـــولنا ههنا وهناك ، اشارة الى فصل مشترك بين هذا السطح وبين الســـطح الخارج عنه ، المتصل به . فكما أن ايقاع الفصل المشترك فى الســـطح يدل قطعا على كون ذلك السطح أمرا موجودا ، فكذلك ايقاع الفصـــل

المشترك في الخلاء ، وجب أن يدل قطعا على كون الخلاء موجودا ، له مقدار وامتداد في الجهات .

فثبت بهذه الوجوه الجلية القوية : انه لو حصـل الخلاء خـارج العالم ، لكان ذلك الخلاء موجودا ، له قدر وامتداد في الجهات .

واذا عرفت هذا . فنقول : قوله : لو كان الخلاء موجودا ، لكان فيه أبعاد في كل جهة (هو) اشارة الى ما ذكرناه وقررناه بهذه الدلائل . وقوله : وكان يحتمل الفصل في جهات (هو) اشارة الى ما ذكرناه وقررناه في الوجه الرابع .

وأما المقدمة الثانية وهي قولنا : الخلاء لا يمكن أن يكون موجودا ، له قدر وامتداد في الجهات . فالذى يدل عليه : أنه لو حصل هذا الخلاء ، لكان اما أن يمتنع أن يدخل فيه الجسم أو يمكن . والقسمان باطلان ، فبطل القول بوجوده . وانما قلنا : أن القول بامتناع دخول الجسم فيه محال ، لأنه لو كان كذلك ، لكان ذلك الخلاء مانعاً من نفوذ الجسم فيه . والمقدار الذى يمنع من نفوذ جسم آخر فيه ، يكون ملاء . فيلزم ان يكون الخـلاء ملاء . هذا خلف .

وانما قلنا ان القول بامتناع دخول الجسم فيه محال . لأنه لو كان كذلك ، لكان ذلك الخلاء مانعا من نفوذ الجسـم فيه . والمقدار الذى يمنع من نفوذ جسم آخر فيه ، يكون ملاء . فيلزم أن يكون الخلاء ملاء . هذا خلف . وانما قلنا : ان القول بامكان دخول الجسم فيه محال أيضا . لأن بتقدير حصول هذا الدخول ، لكان اما أن يكون البعدان باقيين ، أو يكونا معدومين . او يكون بعد المتمكن باقيا ، أولا (٢) يكون بعد المتمكن باقيا . والقسم الأول باطل . لأن بتقدير نفوذ بعد الجسم في بعد الخلاء ، يحصل من اجتماع بعدين متساويين ، بعد مثل أحدهما . وذلك محال . والقسم الثانى باطل أيضا . لأنه يقتضى أن يكون المتمكن المعدوم حاصلا في مكان

(٢) باقيا ولا يكون : ص

معدوم . والقســـم الثالث محالٌ ، لأنه يقتضى أن يكون المتمكن الموجود حاصلا فى مكان معدوم . والقسم الرابع محال أيضا . لأنه يقتضــى ان يكون المتمكن المعدوم حاصلا فى مكان موجود . وهو محال .

ولما ثبت بالدليل : أن بتقدير نفود بعد الجسم فى بعد الخلاء ، لابد وأن يكون الخلاء فى احد هذه الأقسام الأربعة ، وثبت أنها بأسرها باطلة فاسـدة ، ثبت ان القول بنفود بعد الجسم فى بعد الخلاء محال .

واعلم : أن « الشيخ » أبطل القسم الأول ، واهمل ذكر الأقســـام الثلاثة الأخيرة ، لظهور فســادها .

ولقائل أن يقول : أتدعى أن القول بنفود بعد فى بعد محال فى بديهة العقل ، أو تسلم انه لابد فى بيان امتناعه من الدليل ؟ فان ادعيت انه معلوم الامتناع فى بديهة العقل ، فاكتف بهذه الدعوى ، واترك الاستدلال . وأيضا : فالقائلون بالبعد يدعون البديهة فى صحة ذلك . فانهم يقــولون بالبعدية . فعلم بالبديهة : أن بين طرفى الطاس بعدا مخصوصا ومقدارا معينا ، فانه هو الذى ينفد جرم الماء فيه . فاذا خرج الماء من الطـــاس ، وانتقل الهواء اليه ، فانه ينفد بعد الهواء فى ذلك البعد الممتد بين طرفى الطاس . فهؤلاء يدعون البديهة فى صحة ذلك . وليس ادعاؤكم أن امتناعه معلوم فى بديهة العقل باولى من ادعائهم أن معلوم الصـــحة فى بديهة العقل .

وأما ان ادعيتم الاستدلال ، فنقول : ما ذكرتموه لا يصلح دليلا على ذلك . فان المعقول من نفود أحد البعدين فى الآخر : هو انه لا يبقى واحد منهما مباينا عن الآخر ، ولا يكون مجموعهما أزيد مقدارا من الواحد ، والا لم تكن كلية أحدهما نافدة فى كلية الآخر . فان كان المراد من نفود بعد فى بعد ، ليس الا هذا . وهو ان لا يكون مقدار المجموع زائدا على مقدار الواحد . ثم انكم ان ادعيتم ان ذلك باطل ، كان ذلك اعادة للدعوى من غير دليل .

والحاصل : ان نفود البعد فى البعد ، يقتضى زيادة العدد ، ولكنه

لا يقتضى زيادة المقدار ، والا لما كان النفود حاصلا . فان ادعيتم أن عند نفود البعد فى البعد لابد وأن تحصل زيادة العدد . فهذا مسلم . ولكن لا يضرنا . وان ادعيتم أنه لابد وأن تحصل زيادة المقدار فهو باطل . لأن معنى النفود هو أن لا يبقى شىء من احدهما مباينا لشىء من الآخر . وعلى هذا الفرض يمتنع حصول الزيادة فى المقدار .

فثبت : أن هذه الحجة ضعيفة . ولنا عليه أسئلة أخرى ذكرناها فى الكتاب الكبير (٣) .

***

قـــال الشـــيخ : « والأجســام المحسوسة يمتنع عليها التداخل من حيث لا يصح أن يتوهم عليها التداخل . وهى الأبعاد ، فلنها لأجل انها ابعاد تتمانع عن التداخل لا لأنها بيض او حارة أو غير ذلك . فالأبعــاد لذاتها لا تتداخل »

التفسير : هـــذه هى الحجة الثانية على امتناع تداخل الأبعاد . وتقريرها : أن بديهة العقل حاكمة بأن هذه الأجسام الكثيفة متمانعة عن التداخل . ثم قال «الشيخ» : علة هذا الامتناع هى انها ابعاد ، لا أنها بيض او حارة أو غير ذلك . وهذا الكلام فى غاية الرخاوة . فان حاصل هذا الكلام : ان الموجب لهذا الامتناع نفس البعدية ، لا أمر مغاير للبعدية . وهذا ادعاء نفس محل النزاع . فان الخصم يقول : مذهبى أن المانع منه أمر ســـوى نفس البعدية . وتمام تقرير هذا السؤال : هو أن العلم بان المانع هو نفس البعدية لا غير ، اما أن يكون علما بديهيا أو استدلاليا . فان كان بديهيا كان العلم بامتناع نفود بعد فى بعد يكون بديهيا . وكان هذا ادعــاء البديهة فى عين محل النزاع . وان كان استدلاليا ، فلابد فيه من الدليل . وهو لم يذكر شيئا البتة .

---

(٣) فى هامش المخطوطة : فى المطالب العالية .

وأيضا : فلقائل أن يقول : انا نرى الجسم كل ما كان أشد كثافة ، كان النفوذ فيه أسهل . والخلاء هو المقدار العارى عن جميع جهات الكثافة الكلية ، فلم لا يجوز أن يقال : الملتبع من هذا النفوذ هو الكثافة ، ولما لم تحصل الكثافة البتة فى الخلاء ، لا جرم لم يمتنع نفوذ غيره فيه ؟ وبالجملة : فنحن فى مقام السؤال يكفينا مجرد المطالبة ، وعليكم اقامة البرهان القاطع على أن هذا الامتناع لا يوجبه الا مجرد البعدية . وهم لم يذكروا فيه خيالا ، فضلا عن الحجة والبرهان .

***

قال الشيخ : « بل يجب ان يكون مجموع بعدين اعظم من الواحد ، كمجموع واحدين أكثر من واحد وعددين أكثر من عدد ، ونقطتين أكثر من نقطة ، لأن النقطة لا حصة لها فى الكبر ، بل فى العدد . والبعد له حصة فى الكبر ، كالعدد له حصة فى الكثرة »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على امتناع تداخل الأبعاد . وتقريرها : ان مجموع البعدين يجب أن يكون أعظم من الواحد ، قياسا على أن مجموع واحدين أكثر من واحد ، وعددين أكثر من عدد واحد . ولقائل أن يقول : انكم بينتم فى علم المنطق : أن التمثيل باطل ، وأنه لا يلزم من ثبوت حكم فى موضع ، ثبوت مثله فى موضع آخر . هذا اذا ذكر بين الصورتين معنى جامع . وأما ههنا فأنتم قستم احدى الصورتين على الأخرى ، ولم تذكروا جامعا خياليا . فكان هذا القياس أضعف بكثير من أقيسة الفقهاء والنحويين ، فكيف يجوز الالتفات اليه ؟

والذى يحقق هذا : هو أنا نعلم ببديهة : أن مجموع الواحدين أزيد من الواحد وحده . فهل نعلم ببديهة العقل : أن مجموع البعدين اللذين ينفذ أحدهما فى الآخر ، يكون أزيد مقدارا من البعد الواحد ؟ ومعلوم أن ذلك باطل . فان بديهة العقل حاكمة بأن بتقدير النفوذ يمتنع حصول الزيادة ، الا اذا قيل : ان القول بالنفوذ معلوم الامتناع فى بديهة العقل . وحينئذ

يكون هذا رجوعا الى ادعاء البديهة فى أول الدعوى ، ومعلوم أنه باطل .

أما قوله « ومجموع نقطتين اكثر من نقطة . ليس أكثر من نقطة . لأن النقطة لا حصة لها فى الكبر ، بل فى العدد . والبعد له حصة فى الكبر ، والعدد له حصة فى الكثرة » فاعلم : ان هذا جواب عن سؤال مقدر . وهو أن يقال : اليس اذا فرضنا أن (شبكنا) خطا من خط آخر بطرفه ، فطرفا الخطين قد صارا واحدا فى الوضع والاشارة . وذلك يقتضى تداخل تينك النقطتين بالأسر ، فاذا جوزتم تداخل النقطتين ، فلم لا يجوز تداخل البعدين ؟ واجاب عنه : بأن النقطة ليس لها مقدار ، فلا يلزم من اجتماعهما حصول الزيادة فى المقدار . وأما البعد فله مقدار ، فيلزم من اجتماع البعدين حصول الزيادة فى المقدار .

ولقائل أن يقول : هذا الجواب ضعيف . وبيانه من وجهين :

الأول : ان اجتماع البعدين انما يوجب الزيادة فى المقدار ، اذا لم تكن كلية احدهما نافذة فى كلية الآخر . أما اذا حصل النفوذ بالكلية ، فهناك يمتنع حصول الزيادة فى المقدار . فثبت : أن ادعاء أنه يلزم من اجتماع البعدين ، حصول الزيادة فى المقدار ، انما يصح لو ثبت أن نفوذ بعد فى بعد محال . وان كانت هذه المقدمة بديهية ، فاتركوا هذه التطويلات ، وان كانت برهانية فأنتم بينتم امتناعها بقولكم : ان اجتماع البعدين يوجب الزيادة فى المقدار . ونحن بينا أن هذا انما يصح لو ثبت امتناع النفوذ على الأبعاد ، فلزم توقف الدليل على المطلوب ، والمطلوب على الدليل . وهو باطل .

والوجه الثانى : هو انه كما يعقل تماس الخطين بنقطتين ، فكذلك يعقل تماس السطحين بخطين ، وتماس الجسمين بسطحين . وعند حصول هذا التماس ، يلزم تداخل الخطين وتداخل السطحين ، مع أن مقدار الخطين ليس أزيد من مقدار الخط الواحد ، ومقدار السطحين ليس أزيد من مقدار السطح الواحد ، فاذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز مثله فى هذا الموضع ؟

فان قالوا : الخطان اذا تداخلا ، فانما يتداخلان فى جانب العرض . فالخط لا مقدار له فى جهة العرض ، والسطحان اذا تداخلا فانما يتداخلان فى جانب العمق ، والسطح لا مقدار له فى جانب العمق . فثبت : أن الأشياء التى ينفد بعضها فى بعض فانه ليس لها مقدار البتة من الاعتبار الذى حكمنا عليه بالتداخل ؛ بخلاف مسالتنا هذه . فان الأبعاد لو تداخلت لكان لها مقدار من حيث انها صارت متداخلة ، فوجب أن يحصل الازدياد فى المقدار . فنقول : حينئذ يعود البحث الأول وهو أن الازدياد فى المقدار ، انما يحصل لو امتنع النفود بالكلية ، وأنتم بينتم امتناع النفود بالكلية على وجوب الازدياد فى المقدار ، فيلزم الدور . وهو محال .

***

قـــاول الشـــيخ : ((ولو كان الخلاء موجودا ، لما كـان يختص فيه الجسم المحيط الا بجهة تتعين . والأجسام التى فى الاحاطة انما تتعين جهاتها بجهة هذا المحيط ، فيجب أن يكون لهذا المحيط جهة . اذ لذاته ليس له جهة ، بل بحسب شىء آخر))

التفســـير اعلم : أن هـــذه هى الحجة الثانية على نفى الخلاء . وتقريرها : أن نقول : لو حصل الخلاء خارج العالم ، لكان ذلك الخلاء متشابه الأجزاء فى تمام الماهية ولوازمها . ولو كان كذلك ، لكان حصول العالم فى بعض أجزاء ذلك الخلاء مع جواز حصوله فى سائر أجزاء ذلك الخلاء ، ترجيحا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح (٤) وانه محال . **فنفتقر فى تقرير هذه الحجة الى مقدمات :**

المقدمة الأولى : انه لو حصل الخلاء ؛ لكان ذلك الخلاء غير متناه .

ولقائل ان يقول : السنم قلتم : انه ليس خارج العالم لا خلاء ولا ملاء ؟ فلم لا يجوز أن يقال : الخلاء الموجود (هو) مقدار متناه . وهـــو

---

(٤) ذكر الشارح أدلة القائلين باستواء طرفى الممكن من غير مرجح فى المطالب العالية فى أكثر من كتاب منه .

المقدار الذى يحصل فيه جسم العالم . وأما الخارج عنه ، فلا خلاء ولا ملاء ؟ وعند هذا لا يمكنكم أن تقولوا : لم حصل العالم فى هذا الجزء من الخلاء دون سائر الأجزاء ؟

المقدمة الثانية : هب أنا نقول : الخلاء لا نهاية له . لكن لم قلتم : ان ذلك الخلاء متشابه الأجزاء ؟ وهذه المقدمة لابد عليها من دليل وحجة . وذلك لأن الخلاء موجود ويمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه .

فتحصل (أن) هناك أمور ثلاثة .

احدها : الأبعاد المفروضة فى ذلك الخلاء .

وثانيها : كون الخلاء قابلا لتلك الأبعاد .

وثالثها : ذات الخلاء . وهو (أن) الأمر الذى عرضت له قابلية ذات الخلاء لتلك الأبعاد . هو أيضا (من) أمور عارضة لتلك الذات ، لأن قابلية الشىء للشىء : نسبة بين ذات القابل وذات المقبول . والنسبة بين الشيئين : مغايرة لهما ، ومتأخرة عنهما .

فثبت : أن قابلية الأبعاد : مغايرة للذات التى عرضت لها هذه القابلية .

واذا ثبت هذا فنقول : هب أن أجزاء الخلاء متساوية فى هذه الأبعاد ، وفى قابليتها لهذه الأبعاد . لكن لم قلتم : ان تلك الأشياء التى هى الأمور المفروضة لهذه القابلية متساوية فى تمام الماهية ؟ فان هذه المقدمة غير بديهية ، بل لابد فى تقريرها وتصحيحها من الحجة والبرهان . والقوم ما ذكروا فى هذا الباب خيالا ، فضلا عن الحجة والبرهان .

المقدمة الثالثة : هب أنا قلنا : ان أجزاء الخلاء متساوية فى تمام الماهية ، لكن لا يجوز أن يقال : الفاعل المختار خصص تحصل العالم فى بعض أجزاء الخلاء دون البعض بمجرد ارادته . وحينئذ يرجع هذا الكلام الى انه هل يعقل (أن يكون) موجودا مؤثرا بالقصد والاختيار ، بحيث يرجح أحد طرفى الممكن على الآخر ؟

والكلام فى هذه المقدمة يرجع الى الكلام الذى يتمسك به الحكماء فى مسألة القدم — وهو مشهور —

المقدمة الرابعة : هب أن القول بالفاعل المختار باطل . الا أنا نشاهد أن كل واحد من الأشخاص الحيوانية والنباتية والمعدنية ، مختص بصورة مخصوصة وحيز مخصوص ومقدار مخصوص ، مع لا يمتنع فى العقل أن يحصل خلاف ذلك وضده . فاختصاص كل واحد من الأجسام السفلية بصفاتها الخاصة . اما أن يكون ، لأنه وقع ذلك من غير مرجح ، أو أن كان لابد له من مرجح ، لكن ذلك المرجح فاعل مختار ، أو ان كان ذلك المرجح موجبا بالذات ، الا أن كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر . والحادث المتقدم أعد المادة لقبول الحادث المتأخر . وعلى هذا الترتيب يكون قبل كل حادث حادث آخر ، لا الى أول . واذا عقلنا ذلك فى اختصاص هذه الأجسام السفلية بهذه الصفات المخصوصة ، فلم لا يجوز مثله فى اختصاص كل العالم الجسمانى بموضوع معين من الخلاء الذى لا نهاية له ؟

وذلك بأن يقال : حصل فى ذلك الحيز المعين لا المرجح . أو يقال : حصوله فيه بتخصيص الفاعل المختار . او يقال : انه كان قبل أن حصل فى هذا الحيز من الخلاء ، كان حاصلا فى حيز آخر ، وكان حصوله فى الوقت المتقدم فى ذلك الحيز من الخلاء ، أعده لأن يحصل فى الوقت المتأخر فى الحيز الثانى من الخلاء . وعلى هذا الترتيب قد كان حصول هذا العالم فى كل جزء من أجزاء الخلاء ، مسبوقا بحصوله فى جزء آخر من الخلاء . وهكذا الى ما لا نهاية له .

فثبت : أن كل ما يقولونه فى الأعراض المخصوصة للأجسام الثقيلة ، فنحن نقوله فى اختصاص كلية العالم بالجزء المعين من الخلاء . والله أعلم بالصواب .

***

والرجع الى تفسير الألفاظ :

أما قوله : « ولو كان الخلاء موجودا ، لما كان يختص فيه الجسم المحيط الا بجهة تتعين » فالمراد منه : أنه لو كان الخلاء موجودا ، لوجب أن تحصل

كرة العالم الجسمانى فى حيز معين من ذلك الخلاء . اما قوله : « والأجسام التى فى الاحاطة انما تتعين جهاتها بجهة هذا المحيط » فالمراد منه : أنه تبين فيما تقدم : أن جهات الأجسام انما تتعين بسبب المحيط والمركز ، وذلك المحيط هو العلة لحصول الجهات المختلفة . وأما قوله : « فيجب أن يكون لهذا المحيطة جهة (اذ لذاته ليس به جهة ، بل) بحسب شيء آخر (٥) فالمراد منه : أنه لو كان الخلاء موجودا ، لكان بعض أجزائه جهة وحيزا لهذا المحيط ، فيكون تعين تلك الجهة وذلك الحيز متقدما على حصول هذا المحيط . لكنا بينا : أن تعين كل جهة وحيز ، انما يكون بسبب محيط ، فوجب أن يكون تعين جهة هذا المحيط بسبب محيط آخر . ويلزم التسلسل ، واثبات ما لا نهاية من الأجسام . وذلك محال .

ولقائل ان يقول : بناء هذه الكلمات ، على أن اختصاص الجسم بالحيز المعين في الخلاء الصرف : محال : لأنه يقتضي ترجح أحد طرفي الممكن من غير مرجح . لكنا قد تكلمنا على هذه المقدمة بما لا حاجة فيه الى الاعادة .

***

قال الشيخ : « ولو كان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص ، ووراءه أحاز أخرى خارجة عن حيزه ، لا يتحدد بها حيزه ، ولا تتحدد هى بحيزه ، فلم يكن وقوعه فى ذلك الحيز الا اتفاقا . والاتفاق يعرض عن أمور قبل الاتفاق ، تتادى الى الاتفاق ، وليست باتفاق ، فيكون حينئذ أمور سلفت أدت الى تخصيص هذا الحيز . فلهذا الجسم فى ذاته حيز آخر . والسؤال (٦) فى ذلك الحيز ثابت ، بل يجب أن يكون مثل هذا الجسم ، لا حيز له ولا اين . ولغيره له الحيز والأين . وهذا لا يمكن الا ان يكون الخلاء معدوما ، والا لكان فى الخلاء حيز دونه ،

---

(٥) زيادة من ع

(٦) والسؤال على اختصاص ذلك الحيز ثابت : ع

وكانت (٧) الأحياز ، لا تختلف من جهة ما هى فى الخلاء ، فلم يكن بأن تختلف بأجسام أولى من أن تختلف بغيرها ، الا ان يكون حيز اولى بجسم من حيز . فتكون طبائع الأحياز فى الخلاء مختلفة . وهذا محال ، فائن ان كان خلاء لم يكن فيه لا سكون ولا حركة طبيعية ، ولا ايضا قسرية (لأن القسرية) (٨) ما تسلب حركة او سكونا طبيعيا »

التفســـير اعلم : أن هذا الفصل كلام مكرر . وليس فيه فـــائدة زائدة البتة . وهو عين ما تقدم ذكره : ولا بأس أن نفسر كلمة كلمة ، ليظهر أنه ليس فيه فائدة زائدة . اما قوله : « ولو كان خلاء لكان لهذا الجســـم حيز من الخلاء مخصوص »

فالمراد منه : أنه لو فرض خلاء ، لكان غير متناه . والعالم ثبت انه متناه . واذا كان كذلك ، فيلزم أن يكون حاصلا فى بعض أجزاء الخلاء فقط .

ولقائل ان يقول : لما جوزتم أن يقال : انه ليس خارج العالم خلاء ولا ملاء فلم لا يجوز أيضـــا أن يقال : الخلاء موجود متناهى ، والخـــارج عنه لا خلاء ولا ملاء . واذا كان الخلاء متناهيا ، فلعله لم يفضل مقداره على مقدار العالم . وعلى هذا التقدير يبطل قولكم : ان العالم يكون حاصلا فى بعض اجزاء الخلاء دون البعض ؟ فان قلتم : الخلاء لو كان تناهيا ، لكان مشكلا ، فيكون جسما فنقول : هذا الكلام ان تم كان كافيا فى ابطال القول بالخلاء ، فكان نصب الدليل الذى لطنبتم فى تقريره ضائعا عبثا . واما قوله « ووراءه أحياز أخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد بها حيزه ، ولا تتحدد هى بحيزه » فهذا اشارة الى أن ذلك الحيز المعين من الخلاء الذى حصل فيه العالم ، يكون محاطا بأحياز أخرى خالية . ولا يكون لشىء من هـــذه الحالات تأثير فى تحديد الآخر . فنقول : هب انه لا تأثير للبعض فى تحديد البعض ، فلم قلتم : انه يلزم من هذا القدر كون جميع اجزاء الخـــلاء متساوية فى الماهية ؟

---

(٧) حركات : ص — وكانت : ع

(٨) ســـقط : ع

وأما قوله : « فلم يكن وقوعه فى ذلك الحيز الا اتفاقا » فمعناه ظاهر . لكن هذا انما يلزم لو ثبت أن جميع أجزاء الخلاء متساوية فى تمام الماهية . وقد عرفت أنه لم تتقرر هذه المقدمة بكلام يفيد شبهة ، فضلا عن حجة . وأما قوله : « والاتفاق يعرض عن أمور قبل الاتفاق تتادى الى الاتفاق ليست باتفاق . فتكون حينئذ أمور سلفت ، أدت الى تخصيص هذا الحيز » فمعناه : أن الموجبة للاحوال الاتفاقية أمور تتقدمها ، وتلك الأمور لا تكون اتفاقية . ومثاله : أن انسانا خرج من بلده لغرض أن يصل الى قرية . فاتفق أن عثر فى وقت مروره على كنز . فهذا العثور اتفاقى . والموجب لحصوله : هو خروجه عن البلدة الى القرية . وذلك الموجب ليس باتفاقى . فثبت : أن الأمور الاتفاقية لابد من انتهائها عند التصاعد الى أسباب طبيعية .

اما قوله : « فلهذا الجسم فى ذاته حيز آخر ، والسؤال فيه عائد » (٩) فمعناه : انه لو كان حصوله فى الحيز المعين اتفاقيا ، فهذا يقتضى أن يحصل له حيز آخر طبيعى . لما بينا : أن الاتفاقيات مسبوقة بالأمور الطبيعية . لكن أى حيز فى الخلاء الذى لا نهاية له ، لو فرض طبيعيا ، فالسؤال فيه عائد بعينه .

ولقائل ان يقول : انا قد أوردنا السؤال على هذا الحرف . فانا قلنا : لم لا يجوز ان يكون الموجود من الخلاء ليس الآن القدر الذى حصل فيه العالم ، وأما الخارج عنه فانه لا خلاء ولا ملاء ؟ ثم وان سلمنا أنه لا نهاية للخلاء ، فلم قلتم : أن جميع أجزاء الخلاء متشابهة ، فانكم ما ذكرتم عليه حجة ولا دليلا ؟ ثم ان سلمنا ذلك ، فلم لا يجوز أن يكون تخصيص العالم بالحيز المعين من الخلاء بتخصيص الفاعل المختار ؟ ثم ان سلمنا القول بالموجب . ولكن لا نزاع (فى) أن كل واحد من هذه الأجسام الحيوانية والنباتية ، مختص بحيز معين ومقدار معين وشكل معين ، مع أنه كان يجوز فى العقل حصول أضدادها ومعانداتها بدلا عنها . ولا جواب لكم

---

(٩) والسؤال على اختصاص ذلك الحيز ثابت : ع

عنه ، الا أن تقولوا : ان كل حادث فانه مسبوق بحادث آخر ، كان ذلك المتقدم قد أعد المادة لقبول هذا المتاخر . واستمر هذا الترتيب لا الى أول . فاذا عقلتم ذلك ، فلم لا تعقلوا مثله فى حصول كل العالم فى حيز المعين ؟

واما قوله : « بل يجب ان يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا اين (الا لغيره له (١٠)) الحيز والأين » فمعناه أن جسم العالم يجب أن يقال : انه ليس له حيز ولا جهة ولا جانب ، وأنه يحدث فى داخله بسبب ما يحصل فيه من المحيط والمركز أحياز مختلفة للاجسام المختلفة . وأما قوله : « وهذا لا يمكن الا أن يكون الخلاء معدوما » فمعناه : أن قولنا ليس له حيز ولا أين ، لا يحصل الا أن يكون الخلاء معدوما .

ولقائل ان يقول : انا بينا أنه لو حصل خلاء متناه بمقدار يحصل فيه جسم العالم ، لحصل هذا المعنى . فثبت : أن حصول ما ذكره لا يتوقف على عدم الخلاء . وأما قوله : « والا لكان فى الخلاء حيز دونه ، وكانت الأحياز لا تختلف من جهة ماهى فى الخلاء ، فلأن بأن تختلف باجسام ، أولى من أن تختلف بغيرها » فالمراد منه : أنه لو حصل الخلاء لكان متشابه الأجزاء ، فلم يكن حصول جسم العالم في بعض جوانبه ، اولى من حصوله فى سائر الجوانب . وهذه هى المرة الثالثة لتكرير هذا الكلام من غير فائدة .

والعجب من الشيخ : أنه فى هذا الكتاب الصغير ، كيف كرر هذا الكلام فى الموضع الواحد ثلاث مرات من غير فائدة .

***

قال الشيخ : « وكيف يكون فى الخلاء حركة . والحركات تختلف بالسرعة والبطء ، بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك فيه (فان المتحرك فيه كلما كان (١١)) أغلظ ، كانت الحركة فيه أبطأ . ونسبة السرعة الى البطء فى المتفاوت وفى المسافة (١٢) نسبة المتنافيين فى الغلظ والرقة ،

---

(١٠) ولغيره به : ع

(١١) فما كان : ع

(١٢) وفى المسافة : سقط ع

حتى انها كلما ازدادت رقة ، ازدادت الحركة سرعة . فتكون نسبة زمان الحركة فى الملاء ، الى زمان الحركة فى الخلاء ، كنسبة مقاومة ذلك الخلاء (١٣) الى مقاومة ملاء أرق منه ، على نسبة الزمانين فتكون مقاومة موهومة . ولو كانت لكانت مساوية للامقاومة . واللامقاومة متساوية لمقاومة لو كانت (هذا خلف) (١٤) أو تكون الحركة فى الخلاء فى زمان غير منقسم . هذا ايضا خلف »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة فى ابطال القول بالخلاء . واعلم : ان هذه الحجة لا تختص بابطال قول من يقول : الخلاء : بعد قائم بذاته ، بل هى مبطلة للقول بالخلاء ، سواء قيل : الخلاء بعد قائم بالذات ، او قيل : انه عدم محض ونفى صرف . وتقريرها : أنه لو حصلت الحركة فى الخلاء ، لحصلت اما فى زمان منقسم ، واما فى زمان غير منقسم . والقسمان باطلان ، فبطل القول بحصول الحركة فيه .

وانما قلنا : انه يمتنع أن تحصل الحركة فى الخلاء فى زمان منقسم . وذلك لأن المقتضى لكون تلك الحركة سريعة أو بطيئة ، سببان (١٥)

احدهما : شكل المتحرك . وذلك لأن الجسم المخروطى الشكل اذا نزل برأسه الحاد ، كانت حركته أسرع مما اذا نزل بقاعدته التى تكون سطحا مستويا . وذلك لانه اذا نزل برأسه الحاد ، كان اقوى على خرق اتصال الهواء ، وكان المعاوق عن نزوله أقل . وأما اذا نزل بقاعدته التى هى السطح المستوى ، فان سطح الهواء الذى يماس ذلك السطح يعاوقه عن النزول ، ويكون خرق الهواء بذلك المقدار الكبير أصعب . فلا جرم كانت حركته عند نزوله برأسه الحاد المخروط ، أسرع من حركته عند نزوله بقاعدته ، التى هى البسيط المستوى .

والسبب الثانى من الأمور المقتضية للسرعة والبطء : هو المتحرك

---

(١٣) الملاء : ص
(١٤) زيادة من : ع
(١٥) أمران : ص

فيه . فان المسافة اذا كانت مملوءة من جرم غليظ ، كانت الحركة فيها ابطأ مما اذا كانت مملوءة من جرم رقيق . والسبب فيه : أنه اذا كان الملاء غليظاً ، كان خرق اتصاله أصعب مما اذا كان رقيقاً . ومتى كان خرق اتصال ما في المسافة أصعب ، كانت الحركة ابطأ .

واذا عرفت هذا فنقول : لنفرض مائة ذراع من المسافة مملوءة من الماء المتحرك ، يقطعها في عشر ساعات . ولنفرض هذه المسافة كانت خالية خلاء صرفا ، والمتحرك يقطعها في ساعة واحدة . فتكون نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان الحركة في الملاء ، نسبة العشر . ولنفرض ملاء آخر أرق من الماء ، بحيث تكون المعاوقة الحاصلة فيه ، عشر المعاوقة الحاصلة من الماء . فهذه المعاوقة عشر المعاوقة الضعيفة في عشر زمان الحركة في الماء . وقد كنا فرضنا أن الحركة في هذه المسافة اذا كانت خالية تحصل في عشر زمان الحركة ، فيلزم أن تكون الحركة مع المعاوقة ، كهي لا مع المعاوقة . وهذا محال . وجميع المقدمات المذكورة في هذه الحجة صحيحة ، الا فرض الخلاء . فعلمنا : أن هذا المحال انما لزم من فرض الخلاء ، وما يلزم منه المحال فهو محال . فالقول بالخلاء محال .

وأما القسم الثاني وهو أن تحصل الحركة في الخلاء في زمان غير منقسم ، فهذا محال . لأن كل حركة في الأين ، فهي انتقال من أين الى اين . فيكون الجزء الأول من الحركة متقدما على الجزء الثاني منها . فيكون زمان تلك الحركة منقسما . لا محالة .

هذا تمام تقرير هذه الحجة . وهي ضعيفة جدا . لأنا نقول : الحركة لما هي حركة ، مع قطع النظر عن معاوقة المسافة ، لا شك أنها تستدعي قدرا من الزمان . بدليل : أن الحركة من حيث هي هي ، واقعة على مسافة منقسمة ، فتكون الحركة الى نصف تلك المسافة متقدمة على الحركة من نصفها الى آخرها . وأينما حصل معنى التقدم والتأخر ، فقد حصل الزمان . فثبت : أن الحركة من حيث هي هي ، تستدعي قدرا من الزمان . ثم ان حصل في المسافة شيء من المعاوقة . ولأجل حصول

تلك المعاوقة تستدعى قدرا من الزمان . واذا ثبت هذا فنقول : الحركة الواقعة فى الخلاء يحصل لها الزمان الذى تستحقه بحسب انها حركة . والحركة الواقعة فى الملاء الموصوف بالمعاوقة الضعيفة يحصل لها الزمان ، الذى تستحقه بسبب أنها حركة ، ويحصل لها قدر آخر بسبب ما حصل فى تلك المسافة من المعاوقة . فكيف يعقل أن يقال : انه يلزم أن تكون الحركة مع المعاوقة كهى ، لا مع المعاوقة ؟ بل لو كان استحقاق الزمان كله انما كان بسبب المعاوقة ، لكان ما ذكره لازما ، الا ان ذلك لا يقوله عاقل . وعلى هذه الحجة سؤالات كثيرة . الا أن القدر الذى ذكرناه كفاية .

***

ولنرجع الى التفسير :

أما قوله : « الحركات تختلف بالسرعة والبطء ، بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك فيه » فهذا اشارة الى ما ذكرنا ، من أن المقتضى لاختلاف الحركات فى السرعة والبطء ، أمران : **أحدهما** : اختلاف المتحركات فى الأشكال . **والثانى** : اختلاف أحوال المتحرك فيه ، بسبب الرقة والغلظ . وهذه الحجة لا تعلق لها بالوجه الأول . انما تعلقها بالوجه الثانى . فلهذا المعنى ، لم نذكر تفاصيل القسم الأول . وأما بقية الكلام فهو الذى لخصناه فى تقرير هذه الحجة ، فلا فائدة فى التطويل بعد الوقوف على المطلوب .

الفصل السابع

فى

نفى الجوهر الفرد

قـــال الشـــيخ : « اتصال المقادير بعضها ببعض : ان تصـــير اطرافها واحدة ، واتصالها فى انفسها ان يكون موجودا بالقوة فى اجزائها حد مشترك . تماس المقادير ان تكون نهاياتها معا ، من غير ان تصـــير واحدة . كل مقدارين يتماسان بالكلية ان أمكن فهما متداخلان »

التفســـــير : المقصــــــود من هذا الكلام : تفسير ثلاثة الفاظ : احدها : الاتصال . والثانى : التماس . والثالث . التداخل .

أما الاتصال . فهذا يستدعى شيئين ليكون أحدهما متصلا بالثانى ، ثم هذان الشيئان اما أن يكون احدهما ممتازا عن الآخر بالفعل فى الوجود الخارجى ، أو لا يكون كذلك . فالأول مثل أن يقوم خط مستقيم عـــلى خط مستقيم على زاوية ، وتكون نهايتاهما واحدة بالفعل . والثانى كما اذا فرضنا خطا ليس فيه مقطع بالفعل ، فانه يقال : هذا الخط متصل واحد ، لأجل أنه يمكن ان يفرض فيه مقطع واحد ، يكون ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين ، فيكون نهاية لأحد القسمين وبداية للقسم الآخر . فالمتصل بالوجه الأول (هو) أن يكون قد حصل فيه قسمان ، وكل واحد منهما مغاير للقسم الآخر بالفعل . والمتصل بالوجه الثانى هو شىء واحد فى الوجود الخارجى ، فليس هناك قسمان ، ولا جزءان بالفعل البتة ، بل هو بحال لو فرضنا فيه مقطعا ، لكان ذلك المقطع مشتركا فيه بعينه بين القسمين .

هذا هو الكلام فى الاتصال .

وفيه سؤال : وهو أن هذه النقطة عند الخصم عرض . فاذا كان

مشتركا بين الخطين ، لزم كون العرض الواحد قائما بمحلين . وهـــو محـــال .

وأما تماس المقادير . فهى ان تكون نهاياتها معا من غير أن تصــير واحـــدة .

وتقرير الكلام : ان نهايتى المتصلين واحدة فى الاشارة ، ونهايتى المتماسين واحدة أيضا فى الاشارة . فالمتصلان والمتماسان يشتركان فى كون النهايتين واحدة فى الاشارة . الا انا نقول : هذا الذى هو واحـــد فى الاشارة الحسية ، ان كان واحدا فى نفس الأمر فهو الاتصال ، وان لم يكن واحدا فى نفس الأمر ، فهو التماس . وههنا محل البحث . وذلك لأن النهايتين اذا كانتا باقيتين فى وقت التماس ، مع انهما صارتا واحدة فى الاشارة الحسية . فههنا يلزم القول بنفوذ كلية احداهما فى كلية الأخرى . فنقول : هل حصل فى هذا الوقت امتياز أحدهما عن الآخر فى امر ، أو لم يحصل ؟ فان حصل ، فذلك الامتياز ليس بالماهية ، لأن جميع النقط ماهيتها واحدة . ولا باللوازم لأن لوازم الماهية الواحدة مشتركة فيها بين أفراد تلك الماهية ، ولا بالعوارض ، لأن النهايتين لما لقى كل واحد منهما كلية الأخرى . وكل عارض يفرض كونه عارضا لاحداهما فنسبته اليها ، كنسبته الى الآخر . وحينئذ يصير ذلك العارض مشتركا بينهما . والمشترك بين الشيئين لا يقتضى امتياز أحدهما عن الآخر .

فثبت : انه لا امتياز بينهما فى أمر من الأمور . وذلك يقتضى ارتفاع التعدد . لأن التعدد لا يحصل الا بالتغاير فى الهوية . وقد فرضـــنا انه لا تغاير بينهما البتة . واذا ارتفع التعدد ، فقد بطلا . ويكون الحاصل نهاية واحدة مشتركة بينهما . وهذا هو الاتصال . فثبت : أن القـــول بالتماس محال .

والذى يمكن فى الجواب ان نقول : ان احدى النهايتين تمتاز عن الأخرى بكونها نهاية لهذا الخط ، دون ذلك . وكذا القول من الجانب الآخر . والله أعلم .

***

ولنرجع الى التفسير :

أما قوله : « اتصال المقادير بعضها ببعض : ان تصير اطرافها واحدة » فالمراد منه : هو ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الأول . وأما قوله « واتصالها فى انفسها : أن يكون موجودا بالقوة فى اجزائها حد مشترك » فالمراد : ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الثانى . وأما قوله « تماس المقادير : أن تكون نهاياتها معا ، من غير أن تصير واحدة » فهو الذى ذكرناه فى تفسير التماس . وأما قوله « كل مقدارين يتماسان بالكلية فهما متداخلان » معناه : أن الشيئين اذا لم يتماسا بتمام الذاتين بأن تصير نهايتاهما معا فى الاشارة الحسية فهما متماسان . فأما اذا تماسا بتمام ذاتيهما حتى تصير كلية ذات احدهما سارية فى كلية ذات الآخر . فهذا هو المسمى بالتداخل .

***

قـــال الشـــيخ : « كل مقدارين يتماســـان بالكلية ، ان أمكن فهما متداخلان . كل ما ماس شيئا بكليته ، فما ماس أحدهما ماس الآخر . كل متماسين لا بالأسر ، فهما متميزان بالوضع . كل متميزين بالوضـــع فان تجاوزهما بنهايتين . ان كانت أجزاء لا تتجزا ، لم تتجزا بالملاقاة . كل ما لا يتجزا بالملاقاة ، فمماسته بالأسر . كل مماس بالأسر ، فما ماس مماسه ، ماسه . كل ما ماس شيئين وحجب بينهما ، ماس كلا بما لا يماس به الآخر ، فانقسم . فلا شىء من الماس على ترتيب محجوب بعضه من بعض بغير منقسم . كل مماس بالأسر من غير تنحى شىء عن شىء ، فحجم جملتها مثل حجم الواحد ، وان كان العدد اكثر . ما لا يتجزا لا يتألف من تركيبه مقدار ، لأنه لا يتماس بالحجب ، ولا يتماس بالمداخلة ، تماسا يوجب زيادة حجم »

التفسير : الغرض من هـــذه المقدمات : تقرير البرهان عـــلى أن هذه الأجسام المحسوسة لا يجوز أن تكون مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ . وذلك لأن تلك الأجزاء يمتنع ان تكون متلاقية ، واذا لم تكن متلاقية ، امتنع تألف هذه الأجسام منها .

وانما قلنا : انه يمتنع كونها متلاقية . لأنها لو تلاقت ، لكانت اما ان

تكون متلاقية بالكلية ، او لا بالكلية . والقسمان باطلان ، فبطل القـول بكونها متلاقية .

وانما قلنا : انه يمتنع أن تكون متلاقية بالكلية لوجوه :

الأول : ان الجزأين اذا كانا متلاقيين بالكلية ، وجب أن ينفذ كل أحدهما فى كل الآخر ، وحينئذ لا يكون مقدار المجموع منهما زائدا عـلى مقدار كل أحد منهما ، والا لم يحصل النفود بالكلية . فاذا جاء ثالث ولقيهما فهو أيضا ينفذ فيهما ، فلا يكون مقدار مجموع الثلاثة زائدا على مقـدار الواحد . وبهذا الطريق وجب أن لا يحصل من اجتماعها زيادة فى الحجم والمقدار ، وحينئذ لا تكون هذه الأشياء العظيمة فى المقدار والحجم مؤلفة منها .

الثانى : ان الاثنين منها اذا تلاقيا بالكلية ، فحينئذ لا يبقى أحدهما متميزا فى الاشارة الحسية . وهكذا القول فى جميع الأجزاء ، فوجب أن لا يحصل من تلاقيهما شىء تحصل فيه أجزاء وجوانب ، متمايزة فى الاشـــارة الحسية .

الثالث : انهما اذا تداخلا فلا امتياز بينهما بحسب الماهية ، ولا بحسب لوازمها ، ولا بحسب عوارضها أيضا . لأنهما لما تداخلا : فكل عارض يعرض حصوله ، كان ذلك العارض بالنسبة الى أحدهما ، كهو بالنسبة الى الآخر ، فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما . والمشترك بينهما لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر . وهذا يقتضى أنها اذا تداخلت أن لا يبقى بعضها ممتازا عن البعض فى نفس الأمر . واذا كان كذلك ، فحينئذ يرتفع التعدد ، فيصير الكل واحدا . فيلزم أن يكون الجسم العظيم المؤلف من تلك الأجزاء فى حجم الجزء الواحد ، وأن يكون جزءا واحدا فى نفس الأمر غير قابل للقسمة . وذلك محال .

الوجه الرابع : انه لو جاز تداخل الجزئين منها ، لجاز فى الأزيد فالأزيد ، حتى لا يمتنع دخول الجبل الصلب فى حيز جوهر فرد . وهو محال . فثبت بهذا : أن كون الأجزاء التى لا تتجزأ متلاقية بالأسر ، محـــال .

ولما القسم الثانى وهو كونها متلاقية لا بالأسر . فهذا ايضا محال . لأنها لما كانت متلاقية بالبعض دون البعض . فالبعض المحكوم عليه بالتلاقى ، غير البعض المحكوم عليه بعد التلاقى . ضرورة أن النفى والاثبات لا يجتمعان . وذلك يقتضى أن يكون المحكوم عليه بأنه لا ينقسم يكون منقسما . وذلك محال . فثبت : أن الأجزاء التى لا تتجزأ . لو كانت متلاقية لكانت اما ان تكون متلاقية بالأسر ، أو لا بالأسر . وثبت : أن القسمين باطلان ، فوجب أن يكون القول بأنها متلاقية باطلا . واذا ثبت أنه يمتنع عليها أن تكون متلاقية ، ثبت أنه يمتنع أن تكون هذه الأجسام متألفة منها . لأن التأليف لا معنى له الا التلاقى . واذا كان التلاقى محالا ، كان التأليف أيضا محالا .

وهذا هو تقرير هذا البرهان .

واعلم : أن هذه الحجة يمكن ايرادها على وجوه كثيرة :

الأول : ان كل جزء فلابد وأن يكون يمينه غير يساره ، وفوقه غير تحته . وكل ما كان كذلك ، فهو منقسم . وهذا هو الوجه الذى ذكرناه فى كتاب « الاشارات »

الثانى : ان يقال : لو فرضنا ثلاثة جواهر متماسة . والوسط يلاقى الطرفين . فاما أن تكون تلك الملاقاة بالكلية ، أو لا بالكلية . فان كانت بالكلية فهو باطل . للوجوه الأربعة المذكورة ، وان كان لا بالكلية ، فالقسمة لازمة .

الثالث : هذه الأجزاء اذا تماست . فاما أن يكون تماسها بتمام ذواتها ، أو بنهايتها . والأول يوجب القول بتداخل الأجزاء . وهو محال — على ما بيناه — والثانى يقتضى أن يكون تماسها بنهاياتها لا بذواتها . وحينئذ تكون نهاياتها غير ذواتها . فتلزم القسمة . وأيضا : فالنهاية التى بها يماس ما على يمينه غير النهاية التى بها يماس ما على يساره . فتلزم القسمة . وهذا تمام تقرير هذه الحجة .

***

ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب :

واعلم : أن « الشيخ » لم يرتب كلامه فى هذه الحجة عـلى النظم الطبيعى ، ولكنه ذكر مقدمات تسعة ، وما أشار الى كيفية نظمها .

فالمقدمة الأولى : قوله : « كل ما ماس شيئا بكليته ، فما ماس أحدهما ماس الآخر » فالمراد : أنا لو فرضنا أن جزءين تماسا بكلية ذاتيهما ؛ وجب أن تكون ذات كل واحدة منهما نافذة بالتمام فى تمام ذات الآخر . واذا كان الأمر كذلك ، فاذا جاء جزء ثالث ، وماس احدهما وجب أن يكون قد ماس الآخر . اذ لو صار أحدهما ممسوس هذا الثالث ، ولم يصر الثانى ممسوسا له ، فحينئذ تكون ذات الممسوس مباينة لذات غير الممسوس وغير نافذة فيه ، ولا مداخلة فيه بالأسر . وقد فرضنا أن الأمر كذلك . هذا خلف .

فثبت : أن كل ما ماس شيئا آخر بكليته ، فكل ثالث ماس احدهما فانه لابد وأن يماس الآخر . وهذه المقدمة انما يحتاج اليها فى بيـان أنا لو فرضنا كون الجزاين متلاقيين بالأسر ، لكان اذا جاء الثالث ولقيهما ؛ وجب أن يكون هذا الثالث ملاقيا لهما ايضا بالأسر ، وحينئذ يلزم أن لا يزيد مقدار الثلاثة على مقدار الواحد . وايضا : يلزم أن لا يبقى بين تلك الأجزاء ترتيب ولا تباين فى الاشارة الحسية . وكل ذلك محال .

والمقدمة الثانية : قوله : « كل متماسين ، لا بالأسر ، فهما متميزان بالوضع » فالمراد : أنه اذا لم تكن كلية أحدهما سارية فى كلية الآخر ، كانت متباينة عنه ، فهما متميزان لا محالة بالاشارة . وهذا الكلام حق . وانا أظن أنه لو قال : كل متميزين بالوضع فهما يتماسان لا بالأسر ، لكان أولى . لأن غرضه فى تقرير هذه المقدمة أن يقول : لكن الأجزاء متميزة فى الوضع ، فهى غير متلاقية بالأسر . وذلك لأن استثناء عين المقدم ، ينتج عين التالى . اما اذا قلنا : كل متماسين لا بالأسر فهما متميزان بالوضع ، لكن الأجزاء متميزة بالوضع ، فهما متماسان لا بالأسر . كان هذا باطلا . لأن استثناء عين التالى لا ينتج عين المقدم .

والمقدمة الثالثة : قوله : « كل متميزين بالوضـــع ، فان تجاوزهما

بمنهايتين » فالمراد : أنه لو ثبت أن تلاقى هذه الأجزاء لا يكون بالأسر ، فلابد وان يكون تلاقيها بالنهايات فقط ، ومتى كان الأمر كذلك كانت منقسمة .

والمقدمة الرابعة : قوله : « ان كانت أجزاء لا تنجزأ ، لم تتجزأ بالملاقاة »

فالمراد : أنه ثبت أن هذه الأجزاء اذا تلاقت . فاما أن يكون تلاقيها بالأسر . وهو محال . أو لا بالأسر . وذلك يوجب قسمتها . فنذكر في هذه المقدمة : أن ما لا يكون متجزئا البتة ، امتنع أن يصير متحركا عند الملاقاة . وذلك يقتضى أن لا يلاقى شيء منها شيئا البتة . وحينئذ لا يحصل من تلاقيها هذه الأجسام . وذلك يقتضى أن هذه الأجسام غير حاصلة من تألفها واجتماعها . وذلك هو المطلوب .

وأما المقدمة الخامسة . وهى قوله : « كل ما لا يتجزأ بالملاقاة ، فمماسته بالأسر »

فالمراد : أنه اذا ماس شيء شيئا . وكانت تلك المماسة لا بالبعض ، وجب أن تكون بالكل ، لأنه اذا لم يماسه ببعضه ولا بكله ، فانه يمتنع أن يماسه البتة .

وأما المقدمة السادسة : وهى قوله : « كل مماس بالأسر ، فما ماس مماسة : ماسه » فهذه المقدمة قريبة من الأولى وكالمكررة . وان كان يمكن أن يتكلف لاظهار فرق بينهما .

وأما المقدمة السابعة : وهى قوله : « كل ما ماس شيئين ، وحجب بينهما ، ماس كلا بما لا يماس به الآخر ، فانقسم » فالمراد منه : أن الجوهر المتوسط اذا ماس ما على يمينه وماس على يساره ، فان ماسهما بتمام الذات ، تداخلت الثلاثة ، وحينئذ لا يبقى هناك ترتيب في الوضع والاشارة ، ولا يبقى كون احدهما وسطا ، وكون الآخرين طرفين . ولما دل الحس على حصول هذه الأمور ، ثبت : ان المتوسط لقى ما على يمينه ، وما على يساره ، لا بتمام الذات ، بل بالنهايتين ، وذلك يوجب انقسام الوسط . وهذا ايضا كالمكرر .

وأما قوله : « فلا شيء من المماس على ترتيب ، محجوب ، بعضه من بعض بغير منقسم » فمعناه : انه متى كان الترتيب ملقيا ، وكان الوسط يحجب الطرفين عن التماس ، فالملاقاة حاصلة ، لا بالأسر . ومتى كانت الملاقاة حاصلة لا بالأسر — بل بالطرفين — كان الانقسام لازما .

وأما المقدمة الثامنة : (وهي قوله) : « كل مماس بالأسر (١) ، من غير أن يتنحى شيء عن شيء ، فحجم جملتها مثل حجم الواحد ، وان كان العدد أكثر » فالمراد : انه لو حصلت الملاقاة بالأسر ، لكان المقدار المجموع مساويا ، لمقدار الجزء الواحد . وذلك محال .

وأما المقدمة التاسعة : وهي قوله : « ما لا يتجزأ لا يتألف من تركيبه مقدار ، لأنه لا يماس بالحجب ، ولا يتماس بالمداخلة ، تماسا يوجب زيادة حجم » فالمراد : أن هذه الأجزاء لو تماست . لكانت اما ان تحجب الوسط ، أو لا تتماس بالمداخلة تماسا يوجب زيادة حجم .

والمراد (٢) : أن هذه الأجزاء لو تماست . لكان اما أن يحجب الوسط الطرفين عن التماس ، أو لا يحجب . فان كان الأول كان الوسط منقسما ، فيلزم أن يكون غير المنقسم منقسما . وهذا محال . وان كان الثاني فحينئذ تكون الأجزاء متداخلة بالأسر . والتداخل بالأسر يمنع من حصول الزيادة في الحجم ، فحينئذ لا يكون تركيبها سببا لحصول الزيادة في الحجم ، فلا تكون هذه الأحجام متولدة من تألفها . وذلك باطل . ولما كان القول بوجود هذه الأجزاء يفضي الى هذين القسمين ، وكان كل واحد منهما باطلا ، كان القول بوجود هذه الأجزاء باطلا محالا .

***

قال الشيخ : « ان كان تأليف مما لا يتجزأ ، وجب أن يكون الجزءان الموضوعان على مسافة بينهما ، جزء يمتنع فيه الالتقاء بالحركة ، خوفا من انقسام الجزء »

---

(١) كل مماس بالأسر : مكررة في الأصل .

(٢) فالمراد أن : ص

التفسير : هذه هي الحجة الثانية على نفى الجوهر الفرد . فانا اذا فرضنا خطا مركبا من أجزاء ثلاثة متماسة ووضعنا على طرفى هذا الخط جزءين . فهذان الجزءان الموضوعان على الطرفين ، بقى بينهما خلاء بمقدار الجوهر الواحد . فنقول : كل واحد منهما قابل للحركة والمسافة خالية والعائق زائل ، فوجب أن يصح على كل واحد منهما أن يتحرك . واذا تحركا فحينئذ يصير نصف كل واحد منهما مماسا لنصف ذلك الجوهر المتوسط فى الخط الأسفل . وذلك يوجب القسمة .

ولقائل ان يقول : ألستم قلتم : ان الواقف على طرف العالم ، لا يمكنه أن يمد اليد الى الخارج ، لا لقيام عائق خارج العالم ، لكن لأن شرط صحة الحركة حصول المكان والجهة ، ولا مكان ولا جهة خارج العالم ، فامتنعت الحركة ، لا لقيام المانع ، بل لفوات الشرط ؟ فهل لأحد من مخالفيكم أن يقول على سبيل الاستهزاء : ان هذا المتحرك امتنعت عليه الحركة ، خوفا من أن يثبت جهة خارج العالم ؟ بل قلتم : ان الرجوع الى الاستهزاء فى موضع الحاجة الى البرهان لا يليق بأهل العلم . فكذا ههنا . لم لا يجوز أن نقول : صحة الحركة على هذين الجزءين مشروط بكون المسافة قابلة للقسمة ؟ واذا لم يحصل هذا المعنى فحينئذ امتنعت الحركة لفوات شرطها ، لا لأجل ما أشرتم اليه من الطعن والاستهزاء .

***

قال الشيخ : « ويتقابلان بالحركة على مسافتين زوجيتى الأجزاء ، لا يجوز احدهما الآخر من غير ان يلحقه بالمحاذاة . والحركة متساوية . فان كل واحد منهما ان كان قد قطع النصف عند المحاذاة ، فبعد لم يحاذه ، وان اختلفا فقطع المتفقين فى السرعة مختلف »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على نفى الجوهر الفرد . وتقريرها : انا نفرض خطا مركبا تكون اجزاؤه شفعا . ولنفرض كونه

مركبا من ستة أجزاء ، ولنضع فوق طرفه الأيمن جزءا ، وتحت طـرفه الأيسر جزءا آخر . ولنفرض أن هذين الجزءين ابتدآ بالحركة معا . وتركا معا . ولنفرض كون الحركتين متساويتين فى السرعة والبطء . فهذان الجزءان لابد وأن يمر كل واحد منهما بالآخر ، وأن يصير محاذيا له . ولا يمكن حصول هذه المحاذاة الا على ملتقى الجزء الثالث والرابع . فقد حصـل الجزء الواحد على ملتقى الجزءين ، وذلك يوجب قسـمة الأجـزاء .

***

قـال الشـيخ : « ولو كان تركيب مما لا يتجزا ، فوقوع عدد القطر فى المربع كعدد الضلع . مع أن كل واحد منهما ليس بين اجزائهما فرجة ولا اختلاف مقادير »

التفسيـر : هـذه هى الحجة الرابعة على نفى الجوهر الفرد . وتقريرها : انا اذا فرضنا مربعا تركب عن خطوط أربعة متماسة ، بحيث يكون كل خط منها مركبا من اربعة أجزاء . فضلع هذا المربع لا محالة مركب من أجزاء أربعة ، وقطره أيضا مركب من اجزاء اربعة .

وهى : الجزء الأول من الخط الأول ، والثانى من الثانى ، والثالث من الثالث ، والرابع من الرابع . فنقول : هذه الأجزاء اما أن تكون من جهة هذا القطر متلاقية ، أو لا تكون . فان كانت متلاقية . فاما أن تكون مقاديرها من جهة القطر متسـاوية لمقاديرها من جهة الضلع ، أو تكون أزيد . والأول يقتضى أن يكون مقدار القطر مساويا لمقدار الضلع . وذلك محال . والثانى يقتضى أن يكون مقدارها من جانب القطر أزيد من مقدارها من جانب الضلع ، فيكون مقدار كل واحد منها من جانب القطر قابلا للقسمة ، فيكون الجوهر الفرد قابلا للقسمة . وهو المطلوب .

واما ان قلنا : ان هذه الأجزاء من جهة القطر غير متلاقية ، فهناك فرج ثلاثة واقعة فى خلال تلك الأجزاء الاربعة . ولكل واحد من تلك الفرج .

اما ان يمنع الجوهر الفرد ، أو يكون اصغر من ذلك . فان كان الأول فحينئذ يكون مقدار القطر بمقدار سبعة اجزاء ، ومجموع ضلعى هذا المربع سبعة أجزاء ايضا . فيلزم ان يكون القطر مساويا للضلعين . هذا خلف . واما ان كان كل واحد من تلك الفرج أصغر من الجوهر الفرد ، وهو المطلوب .

***

قال الشيخ : ((وكان اذا زالت الشمس عن محاذاة شخص ، وجد فى الأرض جزءا . أما ان يزول عن المحاذاة جزءا ، فيكون مدار الشمس ، ومدار طرف المحاذاة على الأرض متساويين . واذا زالت الشمس جزءا ، زال الطرف عن المحاذاة أقل من جزء ، فانقسم . أو تثبت المحاذاة مع الزوال . وهذا محال)) (٢)

التفسير : هذه هى الحجة الخامسة على نفى الجوهر الفرد . وتقريرها : أنا اذا غرزنا خشبة فى الأرض ، فاذا طلعت الشمس وقع لتلك الخشبة ظل فى جانب المغرب ، واذا ارتفعت الشمس بمقدار جوهر فرد ، فاما أن ينقص من طرف ذلك الظل شىء ، أو لا ينقص . والثانى محال لوجهين :

الأول : انه لو عقل ذلك ، فاذا ارتفعت الشمس جوهرا ثانيا وثالثا وجب أن لا ينتقص من ذلك الظل شىء . وهكذا حتى تبلغ الشمس الى وسط السماء ، مع أن ذلك الظل يكون باقيا كما كان ، فانه ليس لبعض تلك الجواهر خاصيه ، يلزم من حركة الشمس اليها ، زوال طرف

---

(٢) عبارة عيون الحكمة هكذا : وكان اذا زالت الشمس عن محاذاة شخص يركز فى الأرض جزءا . اما ان تزول المحاذاة جزءا فيكون مدار طرف المحاذاة واحدا . وهذا محال . واما أن تزول المحاذاة أقل من جزء ، فانقسم ، أو تثبت المحاذاة مع الزوال . وهذا محال . فاذن من المحال ان يكون تاليف الأجسام اجزاء لا تتجزأ . فاذن قسمة الأجزاء لا تقف عند أجزاء ... الخ .

الظل ، وتكون حركة الشمس الى سائر تلك الأجزاء ، توجب سكون طرف الظل »

والثاني : ان الشمس اذا كانت فى نقطة معينة من الفلك ، فحينئذ يحصل خط متوهم خرج من نهاية جرم الشمس ، ومر على طرف تلك الخشبة المغروزة ، واتصل آخره بآخر ذلك الظل . فاذا انتقلت الشمس من تلك النقطة ، فقد تحرك من ذلك الخط رأسه ، المتصل بالشمس ، وان لم يتحرك من ذلك الطرف رأسه المتصل بطرف الظل ، فحينئذ حصل للخط الواحد المستقيم من جانب الشمس رأسان . وذلك محال .

فثبت : أنه متى ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف الظل شيء . فاذا قلنا : انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف الظل جزء ، لزم أن يكون امتداد الظل مساويا لامتداد ربع الفلك . وذلك محال . وان قلنا : انه كل ما ارتفعت الشمس جزءا ، انتقص من طرف الظل أقل من جزء . فهذا يوجب القول بانقسام الجوهر الفرد . وهو المطلوب ■

***

قال الشيخ : « فان قسمة الأجسام لا تقف عند اجزاء لا تتجزا »

التفسير : لما ذكر هذه الدلائل الخمسة على امتناع وجود جزء لا يقبل التجزئة ، لا جرم صرح بعدها بذكر تجزئة المطلوب . وهو (أن) قسمة الأجزاء لا تقف عند اجزاء لا تتجزا ، بل الأجسام قابلة للقسمة الى غير النهاية . واعلم : أن كون الجسم قابلا للقسمة على ثلاثة أوجه :

احدها : قبول القسمة على سبيل أن ينفصل احد القسمين عن الآخر .

والوجه الثاني : أن لا ينفصل أحد القسمين عن الآخر ، لكن على سبيل ان يختص أحد قسميه بعرض لا يحصل في القسم الآخر منه . اما عرض حقيقي كما في البلقة او عرض صافي كاختلاف المتماسين وما يجري مجراه .

والوجه الثالث : أن لا ينفصل أحد القسمين عن الآخر ، الا في الوهم . مثل أن يقال : كل متحيز يتوهم ويتخيل ، فانه لابد وأن يتميز فوقه عن تحته ويمينه عن يساره .

واذا عرفت هذا فنقول : ان الدلائل التي ذكرناها ، لا توجب كون الجسم قابلا للقسمة الانفصالية ، الى غير النهاية وكيف لا نقول ذلك . والفلك عند الفلاسفة مع كبره لا يقبل القسمة الانفصالية ، بل اللازم من تلك الدلائل المذكورة : أحد القسمين الباقيين من القسمة .

***

قال الشيخ : « وليس يجب ان يكون للجسم قبل التجزئة جزء ، الا بالامكان . ويجوز ان يكون في الامكان احوال بلا نهاية »

التفسير : المقصود من هذا الكلام : ذكر الجواب عن دليل يتمسك به مثبتو القول بالجوهر الفرد . وتقرير ذلك الدليل : أن يقال : لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لحصلت أجزاء بالفعل لا نهاية لها . والتالي محال ، فالمقدم مثله .

بيان الشرطية من وجوه :

الأول : انا اذا أخذنا الماء الواحد ، فقسمناه الى نصفين ، فنقول : هذان الجزءان الحاصلان بعد القسمة . هل كانا موجودين قبل القسمة ، أو ما كانا موجودين قبل القسمة ؟ فان كان الأول لزم أن يقال : كل جزء يحصل بعد القسمة الممكنة فانه كان موجودا قبل حصول القسمة . فاذا كانت الانقسامات الممكنة غير متناهية ، لزم القطع بأن تلك الأجزاء كانت

موجودة قبل القسمة بالفعل ، وحينئذ يلزم القطع بانه كان (٣) الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية بالفعل . وهو المطلوب ، واما اذا قلنا : ان الجزءين الحاصلين بعد القسمة ما كانا موجودين قبل القسمة ، فحينئذ يلزم أن يقال : ان تقسيم الماء الواحد الى نصفين يكون اعداما للماء الأول ، ويكون ايجادا لهذين المائين الحاصلين بعد القسمة ، وذلك مكابرة فى المحسوسات . ويلزم أن يقال : ان البعوضة اذا طارت على وجه البحر وشقت ببعضها الصغير ، جزءا صغيرا من سطح البحر ، فانها قد أعدمت البحر الأول وأوجدت البحر الجديد . ومعلوم أن من التزم ذلك ، لا يكون عاقلا البتة .

والوجه الثانى فى بيان ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لحصل فيه اجزاء لا نهاية لها بالفعل : هو أنا نفرض الكلام فى خط معين . ونقول : لا شك أن مقطع النصف منه موضع معين ، ويستحيل عقلا أن يكون غير ذلك المقطع مقطعا للنصف ، لأن غير ذلك المقطع لابد وأن يكون زائدا على مقطع النصف أو ناقصا عنه بشىء ما . والزائد على مقطع النصف أو الناقص عنه يستحيل عقلا أن يكون مقطعا للنصف مما هو مقطع النصف من ذاك الخط ، يجب ان يكون كذلك وجوبا ذاتيا . وغير ذلك المقطع يمتنع ان يكون كذلك امتناعا ذاتيا .

واذا عرفت هذا فى مقطع النصف ، فالأمر كذلك فى مقطع الثلث ومقطع الربع . فلو كان ذلك الخط قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية يجب حصولها فيه ، وجوبا ذاتيا ويمتنع حصولها فى غيره امتناعا ذاتيا . واذا ثبت هذا ، لزم أن يقال : ان لكل مقطع من تلك المقاطع الغير متناهية خاصية واجبة الثبوت فيه ، ممتنعة الثبوت لغيره . وبديهة العقل شاهدة بأن الاختلاف فى الخواص الذاتية والصفات اللازمة توجب أن تكون الأمور الموصوفة بها متباينة بالفعل ، متغايرة بالحقيقة . والقوم أيضا قد ساعدوا على ذلك .

---

(٣) لو كان : ص

فثبت : أن الخط لو كان قابلا لانقسامات غير متناهية ، لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية معينة واجبة الثبوت فيه ، ممتنعة الثبوت فى غيره . ولو كان الأمر كذلك ، لكان كل واحد من تلك المقاطع ممتازا عن الآخر امتيازا بالفعل . وذلك يقتضى أن تحصل فيه أجزاء غير متناهية بالفعل .

والوجه الثالث فى بيان ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لحصل فيه أجزاء غير متناهية بالفعل : فذلك لأن المعقول من التقسيم : تفريق المتجاورين ، لايجاد القسمين ، واخراجهما من العدم الى الوجود . وكيف لا نقــول ذلك . ونحن نعلم بالضرورة : أنا قادرون على تفريق الأجسام ، وانا لسنا قادرين على ايجاد الأجسام واعدامها ؟ وذلك يدل على انا اذا أوقعنا القسمة فى جسم ، فلنحن ما أعدمنا الأول وأوجدنا هذين الجسمين ، بل أوقعنا التفريق بين هذين المتجاورين . فثبت بما ذكرنا : أنه لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لحصلت فيه أجزاء بالفعل لا نهاية لها .

وانما قلنا : ان القول بكون الجسم المتناهى المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل : محال . لوجوه كثيرة :

الأول : ان الجسم المتناهى فى المقدار ، لو كان مركبا من أجــزاء غير متناهية بالفعل ، لوجب أن يتعذر الوصول من أحد طرفيه الى طرفه الآخر فى زمان متناهى .

الثانى : ان الأجســـام متفاوتة فى المقدار . وتفاوتها فى المقدار يوجب تفاوتها فى عدد تلك الأجزاء . وكل عدد كان بعضه أقل من بعض ، فهو متناه .

الثالث : مجموع مقدار الجزءين يجب أن يكون ازيد من مقدار الجزء الواحد . والا يجب ان لا يكون تألفهما سببا لحصول المقدار . واذا ثبت هذا وجب أن تكون نسبة القدر للقدر ، كنسبة العدد الى العدد . واذا

كانت نسبة القدر الى القدر ، نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر ، وجب أن تكون نسبة العدد الي العدد ، نسبة متناهى العدد الى متناهى العدد . وهو المطلوب .

***

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

قوله : « ليس يجب ان تكون للجسم قبل التجزئة جزء الا بالامكان » معناه : أن الجسم قبل التجزئة ليس مركبا من أجزاء البتة ، بل فى نفسه جسم واحد . فاذا أوردنا عليه التقسيم ، كان ذلك احداثا للاثنينية . والحاصل : ان عند « الشيخ » التقسيم : احداث للاثنينية ، وعند مثبتى الجوهر الفرد ، التقسيم تفريق المتماثلين . الا انا أثبتنا بالدليل القاهر : أن الجسم لو كان قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لوجب كون تلك الأجسام حاصلة فيه بالفعل . و « الشيخ » مازاد على ادعاء أنه لا يلزم من كونها قابلة للانقسامات كونها منقسمة فى انفسها ، فكان الاشكال باقيا .

***

قـــال الشـــيخ « فانن الأجسام لا ينقطع أمكان انقسامها بالتوهم البتة ، وأما تزيدها فالى حد تقف عنده ، اذ لا نجد مادة غير متناهية ، ولا مكانا غير متناه »

التفســير : المراد من هذا الكلام : أن الأجسام لا نهاية لها فى الصغر ، وهى متناهية فى الكبر ، كما ان العدد لا نهاية له فى الزيادة ، وان كان متناهيا فى جانب النقصان . ثم ان « الشيخ » علل وجـوب تناهيا فى جانب الزيادة مرتين :

احداهما : انه لا تجد مادة غير متناهية .

والثانية : انه لاتجد مكانا غير متناه .

واعلم : أن هذا التعليل فيه نظر . أما تعليله بانه لا تجد مادة غير متناهية ، فضعفها من وجهين :

الأول : (ان) يقال : ولم وقفت تلك المادة ، ولم تذهب الى غير النهاية ؟ فان علل ذلك بشيء آخر ، لزم التسلسل . وان قال : انه ثبت هذا المعنى في المادة لعينها ولذاتها ، لا لعلة اخرى . فلم لا يقول مثلها في الجســـم ؟

والثـــانى : ان مذهبه : أن الجســـم قابل للتخلخل والتكـــاثف . وعول في تقرير هذا المذهب على أن قال : المادة ليس لها في حد ذاتها حجم ولا مقدار ، فكانت نسبتها الى جميع المقادير ، نسبة واحدة . قال : فلاجرم لا يبعد أن يزول عن المادة مقدار صغير ، ويحل فيها مقدار عظيم كبير . وبالعكس .

واقول : اذا عقلنا هذا ، فلقائل أن يقول : نسبة تلك المادة الى المقدار المتناهى ، والى المقدار الذى لا نهاية له : واحدة . فوجب أن تكون تلك المادة قابلة لمقدار لا نهاية له . وعلى هذا التقدير ، فانه يبطل قوله : ان عدم المادة هو الذى أوجب كون الجسم متناهيا في جانب الزيادة . واما التعليل الثانى وهو قوله : ان ذلك انما لم يوجد ، لأنه لا يجد مكانا غير متناه . فهذا أيضا في غاية الضعف . فان الفلك الأعظم ليس له مكان ولا حيز . فلو كان عدم المكان يوجب عدم الجسم ، لزم أن لا يوجد الفلك المحيط ، وان وجد فقد وجد له مكان . وذلك باطل عنده .

***

قـــال الشـــيخ : « ومكان الجسم ليس بعدا هو فيه — كما علمت — بل هو سطح ما ، يحويه الذى يليه ، فهو منه »

التفســـير : ان هذا الكلام أجنبى عن هذا الموضع . فانه في الفصل المتقدم لما أبطل القول بأن المكان هو البعد ، كان يجب عليه أن يفـــرع عليه بأن المكان هو السطح . فأما ايراده ههنا فغير مناسب .

واعلم : أن مذهب « ارسطاطاليس » أن المكان هو السطح الباطن

من الحاوى المماس للسطح الظاهر ، من الجسم المحوى . و « الامام افلاطون الالهى » له أن يحتج على فساده بأن يقول : صريح العقل حاكم بأن الجسم قد يكون ساكنا مع توارد السطوح عليه فى كل آن ، وقد يكون متحركا مع بقائه مماسا للسطح الواحد . وذلك يدل على أن المكان ليس هو السطح .

اما الأول . فلأن السمكة اذا وقفت فى الماء ، والطير (اذا) وقف فى الهواء ، ثم ان الماء يمر على السمكة والهواء (يمر) على الطير ، فههنا السطوح متواردة عليه بحسب الآنات المختلفة . فلو كان المكان عبارة عن السطح ، لكان الانتقال من سطح الى سطح ، انتقالا من مكان الى مكان ، وكان يكون حركة ، وكان يجب فى مثل هذه السمكة ومثل هذا الطير ، أن يكون متحركا . ولما شهد صريح الحس بأن هذه السمكة ساكنة ، وهذا الطير ساكن ، علمنا بأن المكان ليس هو السطح .

واما الثانى : فلأن الدقيق اذا وضع فى الجراب حين ما كان فى « الرى » (٤) ثم نقل الجراب مع ذلك الدقيق الى « سمرقند » (٥) فههنا ذلك الدقيق ، بقى سطحه الظاهر مماسا للسطح الباطن من الجراب ، ولم ينتقل عنه . فلو كان المكان هو السطح ، لوجب أن يقال : ان الدقيق الذى كان فى « الرى » ثم حصل فى « سمرقند » لم ينتقل البتة ، ولم يتحرك البتة . وذلك معلوم الفساد بالبديهة . ولما حصلت الحركة ههنا ، مع أنه لم ينتقل من سطح الى سطح ، علمنا : أن المكان ليس هو السطح (٦)

---

(٤) مدينة من مدن بلاد فارس ، ينسب اليها فيقال : رازى
(٥) مدينة من مدن بلاد فارس ، ينسب اليها فيقال : سمرقند
(٦) فى كتاب « المطالب العالية من العلم الالهى » كلام كثير جدا عن الزمان والمكان .

الفصل الثامن

فى

الزمان

وفيه مسائل :

المسالة الأولى

فى

اثبات الزمان

قال الشيخ : « واما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه . وهو أمر به يكون القبل الذى لا يكون مع البعد . وهذه القبلية له لذاته ولغيره به . وكذلك البعدية . وهذه القبليات والبعديات متصلة الى غير النهاية . والذى لذاته هو قبل شيء ، هو بعينه يصير بعد شيء . وليس انه قبل هو انه حركة ، بل معنى آخر . وكذلك ليس هو بسكون ولا شيء من الأحوال التى تفرض ، فانها فى انفسها لها معان غير المعانى التى هى بها قبل وبها بعد . وكذلك مع . فان للمع مفهوما غير مفهوم كون الشيء حركة »

التفسير : ان الكلام في الزمان يقع فى مسائل (١) :

المسالة الأولى

فى

اثبات وجود الزمان

وللناس فيه قولان : منهم من اثبته ، ومنهم من نفاه . والمثبتون

(١) فى مسائل أولها : اثبات ... الخ : ص

فريقان : منهم من زعم : أن أظهر العلوم هو العلم بوجود الزمان ، ولا حاجة فيه البتة الى الاستدلال . ومنهم من يزعم : انه لا يمكن اثباته الا بالدليل والحجة . وهو اختيار « الشيخ » وأما النفاة ، فقالوا : الزمان من جنس الأمور التى لا وجود لها ، الا فى الأوهام . وذلك لأن الجسم لا يوجد فى الاعيان ، الا فى حد واحد من حدود المسافة ، الا أن الانسان يشاهد الجسم فى ذلك الحد ، ثم فى الحد الثانى ، ثم فى الحد الثالث . الى آخر حدود المسافة . فهذه الحصولات وان كانت لا تجتمع فى الأعيان ، الا أن صورها تجتمع فى الأذهان . فلهذا السبب يحصل للذهن شعور بأمر ممتد من أول المسافة الى آخرها ، ويجعل ذلك الأمر الممتد كالظرف لهذه الحوادث والحركات . ومن المعلوم بالضرورة : أن ذلك الأمر الممتد لا حصول له البتة فى الأعيان .

فهذا تفاصيل مذاهب الناس فى اثبات الزمان .

واحتج « الشيخ » على اثبات الزمان فى هذا الكتاب بدليلين :

(الدليل) الأول : ان نقول : لا شك أن ههنا أشياء نحكم على بعضها بأنها قبل غيرها ، وعلى بعضها بأنها مع غيرها ، وعلى بعضها بأنها بعد غيرها . فنقول : المفهوم من هذه القبلية والمعية والبعدية . اما أن يكون نفس الذاتين اللتين حكم لهما بالقبلية والمعية والبعدية ، واما أن تكون هذه المفهومات أمرا مغايرا لتينك الذاتين . والأول باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الذات التى نحكم عليها بالقبلية ، قد نحكم بعد ذلك عليها بالمعية ، ثم نحكم عليها بالبعدية . ولما رأينا القبلية تبدلت بالمعية والمعية بالبعدية ، مع أن الذات المحكوم عليها بهذه الأمور باقية ، علمنا بأن هذه الأحوال أمور مغايرة لتلك الذات .

الثانى : ان الشىء المحكوم عليه بالقبلية ، قد تكون حقيقته أنه انسان او حركة أو سكون . والمعقول من كونه انسانا وحركة وسكونا غير المعقول من كونه قبل وبعد .

الثالث : ان الأشياء المشتركة فى القبلية والبعدية لا تكون مختلفة فى الماهية ، والأشياء المختلفة فى القبلية قد تكون مشتركة فى الماهية فالمفهوم من القبلية والبعدية : أمور مغايرة لماهيات تلك الحقائق .

الرابع : ان كون الشىء قبل ذلك الشىء أمر مقول بالقياس الى غيره وذاته المخصوصة . وهى انه انسان أو حركة أو سكون غير مقول بالقياس الى غيره .

الخامس : انا اذا قلنا : هذا الانسان قبل ذلك الانسان ، حكم صريح العقل بأن هذا الكلام قضية ، موضوعها : قولنا : هذا الانسان . ومحمولها : قولنا : قبل ذلك الانسان . وحكم صريح عقلنا : بأن موضوع هذه القضية مغاير لمحمولها .

فثبت : أن كون الشىء قبل غيره وبعد غيره أو مع غيره : أمور زائدة على الذاتين اللتين حكمنا عليهما بهذه القبلية والبعدية .

ثم نقول : هذه المفهومات اما أن تكون أمورا عدمية أو وجودية . والأول باطل . لأن العدم من حيث انه عدم طبيعة واحدة . وهذه المفهومات أمور مختلفة ؛ فوجب أن تكون أمورا وجودية . فنقول : هذه القبليات والمعيات والبعديات أمور زائدة على الذوات موجودة . وظاهر أنها ليست أمورا مستقلة بأنفسها مستبدة بذواتها ، بل هى نسب واضافات . ولابد لها من أمور تكون هذه القبليات والبعديات والمعيات عارضة لها .

ثم نقول : هذا الشىء الذى هو معروض هذه القبليات والمعيات والبعديات ، قد يكون معروضه لها بالذات ، وقد يكون معروضة لها بالتبع والعرض . فانا اذا قلنا : هذه الحركة حصلت قبل هذه الحركة الأخرى ، قضى صريح العقل بأنها اتصفت بالقبلية ، لأجل أنها حصلت فى زمان متقدم على حصول هذه الحركة المتاخرة . حتى أنا لو فرضنا أن هذه الحركة المتأخرة حصلت فى ذلك الزمان المتقدم ، وتلك الحركة المتقدمة حصلت فى الزمان المتأخر ، لكنا نقضى على تلك الحركة المتقدمة بأنها متاخرة . وبالعكس .

تنبيه : أن الذى نحكم عليه بكونه متقدما ومتأخرا ، قد يكون كذلك تبعا لغيره ؟ وقد يكون كذلك بالذات . ولا يجوز أن يكون كل ما كان متقدما ومتأخرا ، فانه يكون كذلك تبعا لغيره ، والا لزم الدور أو التسلسل. فلابد من الانتهاء الى موجود يكون قبلا لذاته وبعدا لذاته . وان الذى يكون يمتنع عقلا أن يصير بعد وبالعكس . وذلك هو الزمان . وهذه الحجة قوية فى اثبات أصل الزمان . فأما أن هذا الزمان أهو نفس الحركة الفلكية أو مقدارها ، أو أمر مغاير لهما ؟ فذاك بحث عن ماهية الزمان . وهو أمر مغاير لما (نحن) الآن فيه .

***

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله : « وأما الزمان فهو شىء غير مقداره وغير مكانه » فالمراد أن الزمان شىء مغاير لمقدار الجسم ومغاير لمكان الجسم . وأما قوله « وهو أمر به يكون القبل الذى لا يكون مع البعد » فالمراد : أن المتقدم والمتأخر قد يحصلان في المسافة ، وقد يحصلان في الزمان ، الا أن المتقدم والمتأخر بحسب المسافة قد يحصلان معا ، والمتقدم والمتأخر بحسب الزمان لا يحصلان البتة معا . فلهذا السبب قال : وهو أمر به يكون القبل الذى لا يكون مع البعد . وأما قوله « فهذه القبلية له لذاته ولغيره به » فهو اشارة الى ما ذكرنا من أن الذي نحكم عليه بكونه قبل وبعد ، اما أن يكون لذاته ، واما أن يكون لغيره . ولا يجوز أن يكون كل شىء قبلا وبعدا لغيره ، والا لزم التسلسل أو الدور . وهما باطلان . فلابد من الانتهاء الي مالا يكون قبلا وبعدا لذاته . وأما قوله « وهذه القبليات والبعديات متصلة الي غير النهاية » فهذا اشارة الى قدم الزمان . وهو كلام أجنبى عن هذا الموضع ، لأن المقصود من تفسير هذه الكلمات فى هذا الموضع (هو) اثبات أصل الزمان . فاما القول فى قدمه وحدوثه ، فذاك بحث آخر .

وأما قوله : « والذى لذاته قبل شىء ، وهو بعينه يصير بعد شىء » فهذا اشارة الى الدليل الذى تمسكنا به فى اثبات أن كون الشىء قبل غيره أمر زائد على ذاته المخصوصة . فان الذات المحكوم

عليها بالقبلية قد تصير بعد ذلك محكوما عليها بالبعدية . فتوارد القبلية والبعدية مع بقائها بعينها فى الحالين يدل على أن هذه القبلية والبعدية أمران زائدان على تلك الذات . واما قوله : « وليس انه قبل هو انـــه حركة ، بل معنى آخر ، وكذلك ليس هو سكون ، ولا شىء من الأحوال التى تعرض ، فانها فى انفسها لها معانى غير المعانى التى هى بها قبل ، وبها بعد . وكذلك مع (٥) ، فان للمع مفهوما غير مفهوم كون الشىء حركة » فالمراد منه : ما ذكرناه فى الوجه الثانى . وهو أن المحكوم عليه بانه قبل أو بعد ، تكون حقيقته أنه انسان أو حركة أو سكون . ومن المعلوم بالضرورة : أن كونه انسانا وحركة وسكونا مفهومه مغاير لمفهوم كونه قبل ومع وبعد .

واعلم : أن الدليل المنظوم المرتب هو الذى لخصناه ونظمناه . ثم ان تفسير الفاظ الكتاب يظهر أن « الشيخ » قد أشار الى بعضها ، مع أنه ما تمم جميع مقدمات الدليل .

المسالة الثانية

فى

بيان ان الزمان كم متصل

قـــال الشـــــيخ : « وهذه القبليات والبعديات والمعيات تتوالى على الاتصال . ويستحيل أن تكون دفعات لا تنقسم ، والا لكانت توازى حركات فى مسافات لاتنقسم . وهذا محال . فاذن يجب ان يكون اتصالها اتصال المقادير »

التفسيــر : المقصود من هذا الفصل : بيان أن الزمان كم متصل . والحجة عليه : أن القبليات والبعديات المتعـــاقبة ، اما أن تكون آنات متعاقبة متوالية ، كل واحد منها لا ينقسم . واما أن لا تكون كذلك ،

---

(٢) وكذلك فان للمجموع مفهوما : ص

بل تكون أمرا متصلا مستمرا . والأول باطل ، لأن الزمان لو كان مركبا من آنات متتالية ، لوجب أن تكون الحركة مركبة من أمور متتالية . كل واحد منها لا يقبل القسمة ، لأن الواقع من الحركة فى الآن الواحد ، ان انقسم ، كان وقوع النصف الأول منه متقدما على وقوع النصف الثانى منه ، وحينئذ يكون الآن الذى وقع فيه ذلك القدر من الحركة منقسما . وقد فرضنا أن الآن غير منقسم . فثبت : أن القدر الحاصل من الحركة فى الآن الواحد غير منقسم . فلو كان الزمان مركبا من الآنات المتتالية ، لكانت الحركة مركبة من الأمور الغير منقسمة . ولو كان الأمر كذلك ، لكان الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ . لأن المقدار من المسافة التى يتحرك المتحرك عليها فى الآن الذى لا ينقسم بالجزء الذى لا يتجزأ من الحركة . ان كـــان منقسما كانت الحركة الى نصفه متقدمة على الحركة من نصفه الى آخره . وحينئذ تنقسم تلك الحركة وينقسم ذلك الآن . وقد فرضنا أنه ليس كذلك ، فوجب أن يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم . فثبت : الزمان لو كان مركبا من الآنات المتتالية ، وجب أن تكون المسافة مركبة من الأجزاء التى لا تتجزأ ، لكنه بين فى الفصل المتقدم : ان القول بالجزء الذى لا يتجزأ باطل ، فكان القول بكون الزمان مركبا من الآنات المتتالية باطلا . فثبت : أن هذه القبليات والبعديات لا يمكن أن تكون دفعات وآنات متتالية غير منقسمة . ولما بطل هذا ، وجب أن تكون هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المقادير . فثبت : أن الزمان كم متصل غير قار الذات .

ولقائل ان يقول : ههنا دلائل اقوى مما ذكرتم ، تدل على ان الزمان لابد وان يكون عبارة عن آنات متتالية :

(أما) **الحجة الأولى** : فنقول : هذا الآن الذى هو نهاية الماضى وبداية المستقبل ، يمتنع أن يكون قابلا للقسمة ، والا لكان احد جزئيه متقدما على الآخر . ولو كان كذلك لكان عند حضور النصف الأول منه ، لا يكون النصف الثانى حاضرا . وعند مجيء النصف الثانى منه ، يكون النصـــف الأول فانيا . فثبت : أن كل ما كان منقسما يمتنع أن يكون حاضرا . وهذا ينعكس انعكاس النقيض (وهو) أن كل ما كان حاضرا ، فانه يمتنع

أن يكون منقسما . فثبت : أن هذا الآن الحاضر غير منقسم .

اذا ثبت هذا فنقول : **ان عدمه** يكون دفعة . اذ لو كان على التدريج ، لكان منقسما ، لكنا بينا أنه غير منقسم . واذا كان عدمه دفعة ، فالآن الذى هو أول ، ان (كان) عدمه يكون متصلا بوجوده . فقد تتالى هذان الآنان . ثم الكلام فى الآن الثانى كما فى الأول . وهذا يقتضى القطع بتتالى الآنات أبدا . وانه برهان قاهر جلى فى اثبات هذا المطلوب .

والحجة الثانية : ان هذا الآن الحاضر الذى دللنا على أنه لا يقبل القسمة ، لابد وان يكون عدمه أيضا دفعة ، فلابد وأن يحصل فى أول عدمه شىء آخر ، والا فحينئذ ينقطع الزمان . ويكون ذلك الشىء أيضا حاضرا عند حصوله وحضوره . فيكون غير منقسم أيضا . وهذا يوجب القطع بتتالى الآنات التى هى غير منقسمة .

الحجة الثالثة : ان احد طرفى الآن الحاضر هو الماضى — وهو معدوم — والطرف الآخر منه هو المستقبل — وهو أيضا معدوم — فلو قلنا بأن هذا الآن الحاضر يوجب اتصال أحد جزاى الزمان بالجزء الآخر ، لكان هذا القول معناه : أن احد المعدومين يتصل بالمعدوم الآخر بطرف وجود . وهذا لا يتوله عاقل .

الحجة الرابعة : ان كل جزأين يفرضان فى الزمان . فان أحدهما لابد وان يكون متقدما على الآخر ، فلا يجوز أن يكون تقدم الجزء المتقدم على الجزء المتأخر ، أمرا ثبت له بسبب غيره . والا لزم التسلسل أو الدور — على ما قررناه — فلابد وأن يكون الجزء المحكوم عليه بكونه متقدما لذاته ، والجزء المحكوم عليه بكونه متأخرا يكون متأخرا لذاته . فثبت ان كل جزأين يفرضان فى الزمان ، فان لكل واحد منهما لازما يلزمه لذاته . وذلك اللازم ممتنع الثبوت فى حق الآخر . لكن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فى الماهية ، فوجب أن تكون الأجزاء المفروضة فى الزمان مختلفة لذواتها ولماهياتها . ومتى كان الأمر كذلك ، لم يعقل من اتصالها الا تواليها وتعاقبها بحيث يكون كل واحد منها منفصلا فى نفسه عن الآخر . ولا معنى لبيان الآنات الا ذلك .

ولما بطل بهذه الدلائل كون الزمان متصلا ، ثبت أنه آنات غير منقسمة ودفعات غير منقسمة . بقي ههنا قولكم : ان الزمان لو كان مركبا من آنات متتالية ، لزم كون الجسم مركبا من الأجزاء التي لا تتجزأ . فنقول : هـذا حق ، ولا نزاع فيه . الا أنا نقول : لكن القول بكون الزمان مركبا من الآنات المتتالية حق ، فالقول بكون الجسم مركبا من الأجزاء التي لا تتجزأ حـق .

واما الدلائل التي ذكرتموها عـلى ان الجسم يقبل القسمة الى غير النهاية . فالجواب عنها : أنا بينا في ذلك الفصل : أن هذه الدلائل لا توجب الا القسمة الوهمية . وليس كل ما صح حسب الأوهام والأذهان ، وجب أن يصح بحسب الأعيان . أليس قد اتفقوا على أنه كثيرا ما يثبت من الموجودات في الأذهان ، مع أنه يمتنع حصولها في الأعيان ، فكذا ههنا . ثم لنا في مسألة الجوهر الفرد كتاب مفرد ، بالغنا فيه في تقرير الكلام من الطرفين ، فمن أراد الاستقصاء ، فعليه بذلك الكتاب .

المسألة الثالثة

في

بيان ان الزمان مقدار الحركة

قـال الشـيخ : « ومحال ان تكون امور ليس وجودها معا ، تحدث وتبطل ولا تتغير البتة . فانه ان لم يكن أمر زال ، أو أمر حدث ، لم يكن قبل ولا بعد بهذه الصفة . فاذن هذا الشيء المتصـل متعلق بالحركة والتغير »

التفسير : المقصود من هـذا الفصـل : بيان أن الزمان مقـدار الحركة على ما هو مذهب « ارسطاطاليس » وتقرير هذه الحجة : انـه لما تبدلت القبلية بالمعية ، ثم المعية بالبعدية ، فهذا مما لا يعقل تقريره الا اذا حدث أمر لم يكن ، أو زال أمر كان . وقد دللنا على أن هذا الحدوث

وهذا الزوال ليس على سبيل توالى الآنات المتعاقبة ، بل لابد وأن يكون على سبيل الاتصال المستمر . ولا معنى للحركة الا ذلك . فانا بينا فى أول الكتاب : أن الحركة عبارة عن تبدل يحدث على سبيل التدريج والاستمرار .
فثبت : أن الزمان متعلق الحركة .

ولقائل أن يقول : أما قولكم : ان تعاقب القبليات والبعديات يقتضى وقوع التغير والحركة فى الشىء المحكوم عليه بالقبلية والمعية والبعدية .
فنقول : هذا باطل . فان بديهة العقل حاكمة بأن اله العالم كان موجودا قبل حدوث هذا الحادث اليومى ، وانه الآن موجود معه ، وانه سيبقى بعده .
فان (كان) تعاقب القبلية والمعية والبعدية ، يوجب وقوع التغير فى ذات ذلك الشىء المحكوم عليه بهذه الأحوال ، لزم وقوع التغير فى ذات واجب الوجود . وذلك لا يقوله عاقل . ولئن قلتم : لولا وقوع هذا التغير فى هذه الحالات ، والا امتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية .
نقول : قد جوزتم أن يكون الشىء محكوما عليه بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير فى شىء آخر ، فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك ؟

وهذا هو قول « الامام افلاطون » فانه كان يقول : المدة لم يقع فيها شىء من الحركات . والتغيرات لم يحصل فيها الا الدوام والاستمرار ، وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد . وأما ان حصلت فيه الحركات والتغيرات ، فحينئذ يعرض لها قبليات قبل بعديات ، وبعديات بعد قبليات ، لا لأجل وقوع التغير فى كمال المدة والزمان بل لأجل وقوع التغير فى تلك الأشياء .

ثم نقول : ههنا دلائل اقوى مما ذكرتم تدل على ان الزمان يمتنع أن يكون مقدار الحركة :

الحجة الأولى : أن نقول : انا اذا قلنا : ان الزمان مقدار الحركة . فلا معنى لهذا الكلام الا أن الزمان مقدار دوام الحركة ، لكن من المعلوم أن دوام الحركة لا وجود له فى الأعيان . فمقدار هذاالدوام الذى هو صفة لهذا الدوام ونعت له ، أولى أن يكون له وجود فى الأعيان .

الحجة الثانية : هى ان دوام الحركة عبارة عن بقائها واستمرارها . والناس اختلفوا فى أن استمرار الشىء ودوامه . هل هو زائد على ذاته أو عين ذاته ؟ فان قلنا : انه زائد على ذاته . فهذا الزائد يمتنع حصوله فى غيره ، لأنه دوام وجود الشىء يمتنع أن يكون حاصلا فى غيره لا فيه . وان قلنا : انه عين ذاته ، فكذلك . وعلى التقديرين فان دوام وجود الشىء يمتنع ان يكون مباينا عنه حاصلا فى غيره . ولاشك أن مقدار هـذا الدوام نعت لهذا الدوام وصفة له ، فيمتنع أيضـا أن يكون مباينا عنه وحاصلا فى غيره . فثبت : انه لو كان الزمان عبارة عن مقدار الحـركة ، لوجب ان يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الأخرى . ولا شك انها موجودة دفعة (واحدة) فيلزم أن لا تكون هذه الساعة الواحدة ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة ، بحسب الحركات الموجودة . وذلك لا يقوله عاقل .

الحجة الثالثة : ان العقل كما تقضى بأن الحركة حاصلة فى الزمان ، فكذلك تقضى بأن جميع صفات هذه الحركة حاصلة فى هذا الزمان . فلو كان الزمان عبارة عن صفة من صفات الحركة ، لكان الزمان حاصـلا فى نفسه . وانه محال . ولنا فى ابطال هذا المذهب دلائل كثيرة . ونكتفى فى هذا المختصر بهذا القدر .

المسألة الرابعة

فى

تقرير حجة أخرى على القول بثبوت الزمان

قـال الشـيخ : « وكل حركة فى مسافة على سرعة محدودة ، فانه (ان) يتعين لها مبدءان وطرف ، لا يمكن أن يكون الابطاء منها يبتدىء معها ويبلغ النهاية معها بل بعدها . فاذن ههنا تعلق ايضا بالمع والبعد ، وامكان قطع ، بسرعة محدودة ، مسافة محدودة ، فيما بين اخذه فى الابتداء

وتركه فى الانتهاء . وفى اقل من ذلك ، امكان قطع اقل (٣) من تلك المسافة.
فهنا غير مقدار المسافة التى لا يختلف فيها السريع والبطىء مقدار آخر ، الذى نقول : ان السريع يقطع فيه هذه المسافة ، وفى أقل منه اقل من تلك المسافة »

التفسير عاد « الشيخ » مرة أخرى الى ذكر دليل آخر يدل على اثبات أصل الزمان . فالدليل الأول الذى تقدم ذكره ، دليل ماخوذ من أحوال القبليات والبعديات . وهذا الدليل دليل مأخوذ من الامكانات المختلفة .

ولنقرر هذا الدليل فنقول : كل حركة تفرض فى مسافة على قدر من السرعة ، فانه يحصل بين ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها ، امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ، فان حصلت حركة اخرى تساوى الأول فى الابتداء والانتهاء ، لكنها تكون ابطأ منها ، وجد البطىء قد قطع مسافة أقل ، وان حصلت حركة أخرى تساوى الأولى فى كيفية السرعة وفى وقت الترك ، ولكنها انما ابتدأت بعد ابتداء الأولى ، وجد هذا السريع الأصغر قاطعا لمسافة اقل .

واذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة من الفرض ، فنقول :

اما الفرض الأول ، فالفائدة فيه : أنه حصل بين ابتداء السريع الأول وبين انتهائه ، امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ، ويمتلىء بالحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة ، اذا كانت فى أقل من تلك المسافة . ولا تتسع للحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة ، اذا كانت فى أكثر من تلك المسافة . فلهذا الامكان المتمد فى نفسه خصوصية. باعتبارها ، يقبل بعض الحركات ، ولا يقبل البعض ، فهو أمر موجود .

وأما الفرض الثانى ، فالفائدة فيه : بيان أن هذه الامكان امر مغاير

---

(٣) من تلك المسافة . وهذا لا مقدار المسافة التى لا يختلف فيها السريع والبطىء ، وغير مقدار المتحرك الذى قد يختلف فيه مع الاتفاق فى هذا . بل هو الذى يقول : ان السريع يقع فيه هذه المسافة ... الخ : ع

لمقدار المسافة . وذلك لأن الحركة البطيئة والسريعة ان تشاركتا فى هذا الامكان ، وجب أن يتفاوتا فى مقدار المسافة ، وان تشاركتا فى مقدار المسافة ، وجب أن يتفاوتا فى هذا الامكان . وذلك من أظهر الدلائل على أن هذا الامكان ، أمر مغاير لمقدار المسافة .

وأما الفرض الثالث . فالفائدة فيه من وجهين :

الأول : ان السريع الثانى ، يشارك السريع الأول فى كونها حركة وفى كونها سريعة ويخالفها فى مقدار هذا الامكان ، فوجب أن يكون هذا الامكان مغايرا لنفس كونها حركة ولوصف كونها سريعة .

الثانى : ان الامكان الذى يتسع للسريع الصغير ، جزء من الامكان الذى يتسع للسريع الكبير . وذلك يدل على أن هذا الامكان قابل للمساواة والمفاوتة والتطبيق والتجزئة .

فهذا هو تقرير هذا الدليل .

***

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

أما قوله « كل حركة فى مسافة على سرعة محدودة ، فانه (ان) يتعين لها مبدأ وطرف » فالمراد : أن كل حركة فلابد وأن تكون من شىء الى شىء . فالذى منه : هو المبدأ . والذى اليه : هو الطرف . ثم انهما قد يكونان متعينين بالطبع وبالذات ، وقد يتعينان بحسب تعيين معين وفعل فاعل مختار . أما الأول فكالحركات الطبيعية الصاعدة والهابطة . فان لكل واحد منهما مبدأ معينا ، وهما المركز والمحيط . وأما الثانى فكما اذا اختار الحيوان أن يبتدىء بالحركة من حد معين ، ويتركها فى حد آخر . وكذا القول فى الحركات الدورية ، فانه ليس فيها حد . هو المبدأ بالذات لتلك الحركة ، وحد هو المنتهى بالذات . بل المبدأ والمنتهى هناك ليس الا بالفرض والتعيين .

واذا عرفت هذا فنقول : ظهر انه يحصل بين هذا المبدأ وهذا الطرف حركة على سرعة محدودة . وهذا هو الذى ذكرناه فى الفرض الأول . وأما قوله : « لا يمكن أن يكون الأبطأ منها يبتدىء معها ، ويبلغ النهاية

معها ، بل بعدها » فهذا هو الذى ذكرناه فى الفرض الثانى . وأما قوله « فاذن ههنا تعلق أيضا بالمع والبعد » فاعلم : ان هذا الكلام أجنبى عن اثبات هذاالدليل . فانه ربما سأل سائل فقال : انك تقول فى هذا الدليل : الامكان الذى هو كالطرف لهذه الحركات : هو الزمان . وفى الدليل الأول قلت : ان الذى تحصل بسببه القبليات والبعديات : هو الزمان . وهــذا يوهم التناقض . فان الشىء الواحد لا يكون له الا حقيقة واحدة .

فلا جرم أزال هذه الشبهة وبين أن هذا الامكان الذى جعلناه ههنا طرفا لهذه الحركات ، هو نفس ذلك الشىء الذى قلناه فى الدليل الأول : انه هو السبب بالذات ، لتعاقب القبليات والبعديات . وأما قولــه : « وامكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيها بين أخذه فى الابتداء وتركه فى الانتهاء » فالمراد منه : الاشارة الى ما ذكرناه فى الفرض الأول وهو كالمكرر .

واما قوله « وفى أقل من ذلك امكان قطع أقل من تلك المسافة » فالمراد منه : الاشارة الى ما ذكرناه فى الفرض الثالث . وأما قــوله « فههنا غير مقدار المسافة الذى لا يختلف فيها السريع والبطىء مقــدار آخر ، الذى نقول : ان السريع يقطع فيه هذه المسافة » فالمراد ما ذكرنا (وهو) أن السريع والبطىء ان تساويا فى المسافة ، اختلفا فى هذا الامكان وان تساويا فى هذا الامكان ، اختلفا فى مقدار المســافة ، فوجب القطع بأن هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة . وأما قوله : « فى أقل منه أقل من هذه المسافة » فهو اشارة الى ما ذكرناه من أن السريع الثانى اذا شارك السريع الأول فى السرعة وفى وقت الترك . ولكنه يبتدىء بعد ابتــداء السريع الأول ، فانه يقطع اقل مما يقطع السريع الأول ، ويكون الامكان الذى يتسع لهذا السريع الثانى ، جزءا من الامكان الذى يتسع للسريع الأول . وذلك يدل على أن هذا الامكان قابل للبطيئين والمساواة والمفاوتة . وهو المطلب . وقد ظهر أن الذى ذكرناه عين ما ذكره « الشيخ » الا أنا ذكرناه على النظم الطبيعى والترتيب القريب من الأفهام و « الشيخ » لم يعتبر ذلك .

المسألة الخامسة

فى

تقرير وجوه اخرى فى بيان

ان الزمان مقدار الحركة

قال الشيخ : « وهذا الامكان ومقداره غير ثابت ، بل يتجدد . كما ان الابتداء بالحركة للحركة (غير) ثابت . ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطىء بلا اختلاف ، فهذا اذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات — على نحو ما قلنا — وهو متعلق الحركة — وهو الزمان — وهو مقدار الحركة فى المتقدم والمتاخر ، الذى لا يثبت احدهما مع الآخر فى مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك »

التفسير : ان « الشيخ » فى الفصل المتقدم ذكر الدليل الأول على اثبات الزمان ، ثم اتبعه ببيان أنه مقدار الحركة . وههنا ايضا ذكر هذا الدليل الثانى على اثبات الزمان ، ثم اتبعه مرة أخرى ببيان أنه مقدار الحركة ، وبنى هذا المطلوب على مقدمة وهى أن الزمان أمر غير ثابت ، بل هو شىء فى السيلان والتقضى . وذكر فى بيان انه غير ثابت بل سيال دليلين :

الوجه الأول : انه لو كان الزمان باقيا ، لكان الآن الذى حصل فيه ابتداء حركة الطوفان ، هو بعينه هذا الآن الذى نحن فيه . ولو كان كذلك ، لكان قد حصل ابتداء الطوفان فى هذا الآن . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا ان الزمان غير ثابت ، بل هو سيال . وهذا هو المراد من قوله « كما أن الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت » يعنى ابتداء الحركة غير حاصل للحركة فى حال استمرارها ، فعلمنا : أن حال استمرارها مغاير لحال حدوثها . وذلك يدل على ان الزمان غير ثابت .

الوجه الثانى : انا قد ذكرنا : أن الحركة السريعة والبطيئة اذا اشتركتا فى المسافة كان وقت ترك البطيئة (هو) بعد ترك السريعة .

ولو كان الزمان باقيا ، لكان وقت ترك البطيئة هو بعينه وقت ترك السريعة . وذلك يمنع من حصول التفاوت بين السريعة والبطيئة . ولما كان ذلك باطلا ، علمنا : أن الزمان غير ثابت بل سيال . وهذا هو المراد من قوله « ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطيء بلا اختلاف » ثم انه لما بين أنه غير ثابت ، قال « فهو أذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات » على نحو ما قلنا فى الدليل الأول . ثم قال « وهو متعلق بالحركة وهو الزمان » والمراد : انه فى المتصل المتقدم بين أن تعاقب القبليات والبعديات لا يعقل حصوله الا عند حصول الحركتين والتغير .

ثم قال « وهو مقدار الحركة فى المتقدم والمتأخر الذى لا يثبت أحدهما مع الآخر ، لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك » فاعلم : أنه لما بين أن الزمان مقدار الحركة ، ذكر لمقدار الحركة خاصية بسببها يمتاز عن سائر المقادير . وذلك لأن المتقدم قد يكون فى المكان وقد يكون فى الزمان . أما الذى فى المكان ، فقد يوجد المتقدم مع المتأخر ، وأما الذى يكون فى الزمان ، فالجزء المتقدم من الزمان لا يوجد مع الجزء المتأخر البتة من الزمان . وهذا هو المراد من قوله : مقدار الحركة فى المتقدم والمتأخر الذى لا يثبت أحدهما مع الآخر وأما قوله : « لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك » فالمراد : أن هذا المقدار الذى سميناه بالزمان ، شيء مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة — وهذا كالمكرر الذى لا فائدة فيه —

المسألة السادسة

فى

تفسير كون الآن فاصلا باعتبار

وواصلا باعتبار آخر

قال الشيخ : « الآن فصل الزمان وطرف لجزائه المفروضة فيه . ينفصل به كل جزء فى حده ، ويتصل بغيره »

التفسير : لما كان مذهبه : أن الزمان كم متصل . وكل كم متصل فانه لتقبل الفصل . ولا معنى للفصل الا حصول طرف لذلك الشيء . ينتج : أن الزمان شيء يمكن أن يحصل له طرف بالفعل . ثم ذلك الطرف قد يكون واصلا أيضا . وقد لا يكون . أما الأول فكما اذا حدثت نقطة في خيط بحيث لا ينفصل احدى جزاى ذلك الخط عن الجزء الآخر منه ، فانه ليس هناك الا انه حدثت نقطة بالفعل . فتلك النقطة كما أنها نهاية لأحد قسمي هذا الخط ، تكون بداية للقسم الثاني . فهذه النقطة تكون فاصلة لذاك الخط باعتبار وواصلة باعتبار .

أما أنها فاصلة فلأن ذلك الخط كان قبل حدوث هذه النقطة فيه : خطا واحدا ، وعند حدوث هذه النقطة انقسم بقسمين . وأما أنها واصلة فلأن تلك النقطة اوجبت اتصال احد قسمى هذا الخط بالقسم الثانى منه ، والقسم الثانى غير منقسم .

وهو المطلوب الذى يكون فاصلا ولا يكون واصلا . وكما اذا انقطع أحد نصفى الخط عن النصف الآخر ، فان تلك النقطة التى هى نهاية أحد نصفى الخط ، لم توجب اتصال ذلك النصف بالنصف الثانى منه .

واذا عرفت هذه المقدمة فنقول : قد دللنا على ان الآن الحاضر ، حد يفصل الماضى عن المستقبل ، فيكون هذا الآن فاصلا . الا أنك قد عرفت ان الطرف الفاصل قد يكون واصلا وقد لا يكون . فنقول : انه يستحيل أن لا يكون هذا الآن الفاصل واصلا ، لأنه انما لا يكون واصلا ، لو انقطع الزمان ولم يحدث بعده شيء آخر . وذلك محال ، لأنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان ، والبعدية بالزمان لا تحصل الا عند حصول الزمان .

فثبت : أنه يلزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض وجوده . وما أدى عدمه الى وجوده كان محالا ، فكان فرض عدم الزمان محالا . واذا ثبت هذا ، ظهر أن كل آن يحدث فانه فاصل باعتبار وواصل باعتبار آخر . أما أنه فاصل فلأنه فصل الماضى عن المستقبل ، واما انه واصل فلأنه أوجب اتصال

الجزء الذى هو الماضى بالجزء الذى هو المستقبل . فثبت : ان كل آن يفرض فى الزمان فانه يكون فاصلا من وجه وواصلا من وجه آخر .

***

واذا عرفت هذا ، فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله « الآن فصل الزمان » فالمراد منه : ظاهر . فان بسبب حصول الآن الخاص ، ينفصل الماضى عن المستقبل ، فيكون هو فصلا للزمان . وأما قوله « وطرف أجزائه المفروضة فيه » فالمراد : أن جزء الزمان اما الماضى أو المستقبل . وهذا الآن الحاضر هو بعينه نهاية الماضى ، وهو بعينه بداية المستقبل . وأما قوله « ينفصل به كل جزء فى حده ، وينصل بغيره » فهو اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الآن يوجب الفصل من وجه ، والوصل من وجه آخر .

المسألة السابعة

فى

بيان ان الزمان مقدار الحركة المستديرة الأولى

قال الشيخ : « والزمان اذ ثبات لقبله مع بعده ، فهو متعلق بالتغير ، ولا بكل التغير ، بل بالتغير الذى من شانه ان يتصل »

التفسير : وذلك يشتمل على مطلوبين :

احدهما : الزمان متعلق التغير . واحتج عليه بانه لاثبات لقبله مع بعده . وذلك لا يعقل الا مع حصول التغير . وقد ذكر هذا الكلام قبل ذلك . ونقضناه نحن بكون البارى — تعالى — قبل هذا الحادث ، ثم يصير معه ثم يصير بعده ، مع ان ذلك لا يقتضى وقوع التغير فى ذاته .

والثانى : ان التغير على قسمين :

احدهما : ان يكون بسبب تعاقب أمور يكون كل واحد منها حادثا دفعة واحـــدة .

والثانى : ان يكون ذلك التغير حادثا ، لا دفعة ، بل على التدريج يسيرا

يسيرا . وقد بينا أن القسم الأول يقتضى تعاقب الآنات . وذلك محال . فبقى القسم الثاني — وهذا الكلام قد سلف ذكره —

والعجب من « الشيخ » كيف حرر هذه التكريرات الكثيرة فى مثل هذا الكتاب الصغير ؟

***

قال الشيخ « والتغيرات التى فى الكم بين نهايتى الصغير والكبير . والتى فى الكيف بين نهايتى الضدين ، والتى فى الأين بين نهايتى مكانين بينهما غاية البعد ، وكل ما يقصد طرفا ليسكن . ان كان (بالطبع) يهرب عما عنه ، الى ما اليه . فالطرف المتوجه اليه (بالطبع) مسكون فيه بالطبع ، والذى بالقسر بعد الذى بالطبع ، ولأن كل حركة مبتداة فى العالم ، فهى بعد ، ما لم تكن فيه ، فلها قبل والقبل زمان . فالزمان اقدم من الحركة المبتدئة . فهو اذن اقدم من التى فى الكم والكيف والأين المستقيم. فالتغير الذى يتعلق به الزمان هو اذن : الذى يكون فى الوضع المستدير ، الذى يصح له ان يتصل ، اى اتصال شئت »

التفسير : لما أثبت فيما تقدم : أن الزمان مقدار الحركة ، اراد فى هذا الفصل أن يبين أنه مقدار الحركة المستديرة . وتقريره : ان يقال : الزمان يمتنع أن يكون له أول وآخر . ولما ثبت أنه مقدار الحركة ، وجب أن تكون تلك الحركة حركة ، لا أول لها ولا آخر والحركة التى تكون كذلك ، ليست الا الوضعية المستديرة . فنفتقر فى تقرير هذا الكلام الى تقرير مقدمات :

المقدمة الأولى
فى
اثبات ان الزمان ليس له اول ولا آخر

واحتجوا عليه : بأنه لو كان له أول ، لكان عدمه قبل وجوده قبلية بالزمان ، فيلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله . وهو محال . وأيضا : لو كان له آخر ، لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان . ويعود التعريف المذكور.

المقدمة الثانية

فى

قولنا (٤) : الزمان مقدار الحركة

والكلام فى تقريرها : ما تقدم .

المقدمة الثالثة

فى

انه (٥) لما كان الزمان مقدار الحركة

لزم من قدم الزمان قدم الحركة

والأمر فيه : ظاهر . لأنه لو حصل الزمان عند عدم الحركة ، لقدح ذلك فى قولنا : الزمان يجب أن يكون مقدار الحركة .

المقدمة الرابعة

فى

أن جميع الحركات سوى الدورية يمتنع ان تكون ازلية

وتقريرها من وجهين :

الأول : انا بينا فى فصل (٦) الحركة فى أول الطبيعيات : أن الحركة لا تحصل الا فى مقولات أربع : الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع . **أما الحركة التى فى الكم** ، فهى انتقال من غاية الصغر الى غاية الكبر ، أو بالعكس . **والتى فى الكيف** ، فهى انتقال من أحد الضدين الى الضد الآخر . **والتى فى الأين** . فهى حركة من مكان الى مكان بينهما غاية المباينة.

واذا عرفت هذا فنقول : الحركة اما طبيعية ، أو قسرية ، أو ارادية . أما الطبيعية فهى هرب طبيعى عما عنه الحركة ، وتوجه طبيعى الى ما اليه

---

(٤) وهى قولنا : ص (٥) وهى أنه : ص
(٦) باب : ص

الحركة . ومتى كان الأمر كذلك ، فعند الوصول الى المطلوب يجب حصول السكون . فكل حركة طبيعية فهى منتهية الى السكون . والسكون عدم ، وكل حركة طبيعية فهى منتهية الى العدم ، فلا تكون هى الحركة الحاصلة للزمان . واما القسرية فهى متأخرة عن الطبيعية ، واذا كانت الطبيعية لا تصلح أن تكون حاصلة للزمان ، فالقسرية أولى أن لا تكون كذلك . وأما الحركة الارادية غير المستديرة ، فظاهر أن شيئا منها ليست دائمة .

فثبت بما ذكرنا : أن كل حركة سوى المستديرة ، فانها ليست حاصلة للزمان ، فوجب أن تكون الحركة الحاصلة للزمان هى المستديرة .

الوجه الثانى فى اثبات هذا المطلوب : أن الاستقراء دل على أنه لا شىء من الحركات العابرة للحركة المستديرة بدائمة . وكل حركة حاصلة للزمان فهى دائمة . ينتج : فلا شىء من الحركات العابرة للحركة المستديرة بحاصلة للزمان . فالحاصلة للزمان يجب أن تكون هى المستديرة .

المسألة الثامنة
فى
ذكر الأجوبة عن دلائل القائلين بان
الزمان يمتنع ان يكون مقدار الحركة

قال الشيخ : « واما السكون . فالزمان لا يتعلق به ولا يقدره ، الا بالعرض . اذ لو كان متحركا ما هو ساكن ، لكان بطابق هذا الجزء من الزمان »

التفسير الذين قالوا : الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة . احتجوا على صحة قولهم بأمور .

الأول : ان بديهة العقل كما حكمت بصحة أن يقال : الجسم تحرك من هذه الساعة الى الساعة الفلانية ، فكذلك حكمت بصحة أن يقال : الجسم

سكن من هذه الساعة الى الساعة الفلانية ، فثبت : ان نسبة الزمان الى الحركة والى السكون : على السوية . واذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال : الزمان مقدار الحركة .

ثم ان « الشيخ » ذكر فى هذا الموضع ما يصلح ان يكون جوابا عن هذه الحجة . فقال : ان السكون انما يتقدر بالزمان على سبيل العرض ، بمعنى أن الشيء الذى هو ساكن الآن ، لو فرضنا انه كان متحركا بدلا عن كونه ساكنا ، لكانت تلك الحركة واقعة فى هذا القدر من الزمان .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام انما يصح لو كان تصوره بوجود الزمان موقوفا على تصور الحركة ، الا أن ذلك باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : انا لو فرضنا شخصا غافلا عن وجود الأفلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها ، بأن كان اعمى ، وكان جالسا فى بيت مظلم ، وقدرنا انه بالغ فى تسكين الحركات باسرها حتى الطرف والنفس ، فان هذا الانسان يجد المدة امرا مستمرا باقيا . والعلم بذلك ضرورى . وهذا يدل على انه سواء كان الحاصل هو الحركة او السكون ، فان الزمان حاصل . وذلك يقدح فى كون الزمان عارضا من عوارض الحركة .

الثانى : ان الحركة عبارة عن التغير من حال الى حال . والعقل ما لم يفرض زمانين يحصل فى احدهما الأمر المنتقل عنه ، ويحصل فى الثانى الأمر المنتقل اليه ، فانه لا يمكن ان يعقل معنى الحركة والتغير . فثبت : ان تعقل ماهية الحركة موقوف على تعقل الزمان . ولو كان تعقل الزمان موقوفا على تعقل الحركة ، لزم الدور . وهو باطل .

الثالث : ان العقل كما يحكم بأن الحركة لا يمكن وقوعها الا فى زمان مخصوص ، فكذلك يحكم بأن السكون لا يمكن حصوله الا فى زمان مخصوص . وكما لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للحركة على استحضار معنى السكون ، فكذلك لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان ظرفا للسكون ، على استحضار معنى الحركة ، بل يجد كون الزمان ظرفا للحركة والسكون بالسوية ولا يجد بين الأمرين تفاوتا البتة . واذا كان الأمر كذلك ، فقد بطل ما ذكره « الشيخ » من أن كون السكون

متقدرا بالزمان ، تابع لكون الحركة متقدرة به .

***

قـــال الشـــيخ : « والحركات الأخرى يقدرها الزمان ، لا بانه مقدارها الأول ، بل بانه معها ، كالمقدار الذى فى الذراع يقدر خشـــبة الذراع بذاته (ويقدر) (٧) سائر الأشياء بتوسطه . ولهذا يجوز أن يكون زمان واحد مقدار حركات فوق واحدة »

التفسير : القائلون بأن الزمان لا يجـــوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة ثانية وتقريرها : أن القـــول بأن الزمان مقدار الحركة ، يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها . ليست ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة ، الا أن هـــذا باطل ، فالقول بأن الزمان مقدار للحركة باطل . أما بيان الشرطية فمن وجهين :

الأول : ان مقدار الحـــركة معناه مقدار امتداد الحركة ومقـ دار استمرارها ومقدار بقائها ودوامها . وبقاء الشيء ودوامه اما أن يكـــون عبارة عن نفس الشيء أو عن كيفية قائمة به . لأن العقل لا يقبل أن يقال : ان بقاء الشيء ودوامه أمر مباين عنه بالكلية . واذا امتنع ان يكـــون بقاء الشيء ودوامه موجودا مباينا عنه ، امتنع أن تكون كلية ذلك الدوام مباينة لذلك الشيء ، لأن كمية الدوام لا معنى لها ، الا ان ذلك الدوام وذلك الاستمرار الى حد معين . فثبت : أن مقدار كل حركة اما أن يكون عين وجود تلك الحركة ، واما أن يكون صفة قائمة بها . وحينئذ يلزم ان يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الأخرى . فلو كان الزمان عبارة عن هذه المقادير ، لزم أن تكون كثرة الأزمنة الموجودة معا بحسب كثرة الحركات الموجودة .

والوجه الثانى فى تقرير هذا المعنى : ان يقال : الحركة ماهيتها انها انتقال من حـــال الى حال آخر . وذلك يقتضى ان يكون الزمان الذى

---

(٧) ويقدر : سقط ع

حصلت فيه الحالة المنتقل عنها ، غير الزمان الذى حصلت الحالة المنتقل اليها . واذا كان كذلك ، فالحركة من حيث هى هى ، تكون مستلزمة للزمان استلزاما بحسب ماهيتها وحقيقتها . والواجب لذاته يمتنع أن يكون لغيره ، فوجب أن تكون كل حركة فانها من حيث هى هى ، تكـون مستلزمة للزمان .

واذا ثبت هذا فنقول : اما أن يقوم زمان واحد بكل الحركات ، واما ان يقوم بكل واحد منها زمان على حدة . والأول باطل لوجهين :

الأول : ان قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة محال .

والثانى : ان الحركة المعينة اذا عدمت ، فقد عدم مقدارها أيضا . فالحركة الأخرى لما كانت موجودة ، كان مقدارها أيضا موجودا . فلو كان احد المقدارين عين الآخر ، لزم كون المقدار الواحد معدوما موجودا . وهو محال . ولما بطل هذا القسم ، ثبت أنه لابد وأن يقوم بكل حركة زمان على حدة . وذلك يوجب القول بأن هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها ليست ساعة واحدة ، بل ساعات كثيرة وجدت بأسرها دفعة .

وانما قلنا : ان ذلك باطل لوجهين :

الأول : انا نعلم بالبديهة ان هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها ساعة واحدة ، لا ساعات كثيرة .

الثانى : انه لو اجتمعت فى هذه الساعة الواحدة ساعات كثيرة ، لكان لابد لمجموع تلك الساعات الكثيرة من زمان واحد ، يكون ظرفـا لها بأسرها ، فتكون هى بأسرها حاصلة فيه . وذلك محال . لأن ذلك الظرف يكون ايضا حاصلا مع تلك المظروفات . فيفتقر ذلك الظرف الى ظرف آخر ، ويلزم التسلسل . وهو محال . فثبت بما ذكرنا : أن القول بأن الزمان مقدار الحركة يفضى الى هذه الأباطيل ، فوجب أن يكون ذلك القول باطلا .

واذا عرفت هذا فنقول : ان الكلام الذى ذكره « الشيخ » فى هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقريرها : أن الزمان

عبارة عن مقدار حركة الفلك الأعظم ، وعرض قائم بتلك الحركة فقط ، الا أن ذلك المقدار ، كما يقدر تلك الحركة بالذات فكذلك يقدر سائر الحركات المطابقة لتلك الحركة ، كما أن المقدار الموجود في خشبة الذراع ، يقدر تلك الخشبة أولا بالذات ، ويقدر سائر الأشياء بواسطة كونه مقدارا لتلك الخشبة .

واعلم : أن هذا الجواب ضعيف ويدل عليه وجهان :

الأول : انا قد دللنا على أن الحركة من حيث هي حركة ، مستدعية للزمان ، واذا كانت هذه الماهية موجبة لحصول الزمان ، كانت جميع الحركات متساوية في استلزام حصول الزمان . والحكم الثابت بالذات يمتنع أن يكون ثابتا بالعرض ، لما ثبت أن الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبا لغيره . واذا كان كذلك امتنع أن يقال : الزمان عارض لبعض الحركات بالذات وللباقي بالتبعية . **وأيضا** : قد بينا أنه لا معنى لمقدار الحركة الا كمية دوامها واستمرارها . وقد ذكرنا : أن العلم الضروري حاصل في أن كمية دوام الشيء يمتنع أن يكون صفة قائمة بشيء آخر مباينا عنه بالكلية .

والوجه الثاني في بيان ضعف هذا الجواب : أن نقول :: انكم قستم تقدر الحركات الكثيرة بالزمان ، على تقدر الأجسام الكثيرة بمقدار الخشبة الواحدة . فنقول : انه لا نزاع في أن المقدار القائم بالخشبة التي هي الذراع مغاير للمقدار (٨) القائم بالجسم الذي هو المذروع ، فانه من المحال أن يكون المقدار القائم بهذا الجسم ، عين المقدار القائم بالجسم الآخر . واذا كان كذلك فقولوا : ان مقدار هذه الحركة مغايرة لمقدار تلك الحركة ، وأن لكل حركة مقدارا على حدة . واذا كان الزمان عبارة عن مقدار الحركة ، ثم ثبت أن لكل حركة مقدارا على حدة ، لزم القطع بان لكل حركة زمانا على حدة . وحينئذ يصير المثال الذي ذكرتموه حجة عليكم .

***

---

(٨) للمقدار بالجسم القائم بالجسم الذي : ص

قـــال الشـــيخ « وكما ان الشيء الذى فى العدد ، اما مبدؤه كالوحدة (واما) قسيمه كالزوج والفرد ، واما معدوده . كذلك الشيء فى الزمان . منه ما هو مبدؤه كالآن . ومنه ما هو جزؤه كالماضى والمستقبل . ومنه ما هو معدوده ومقدره . وهو الحركة »

التفســير : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة ثالثة . وتقريرها أن نقول : لو حصل لمقدار الحركة وجود ، لكان اما أن يكون حاصلا فى الحال أو فى الماضى أو المســتقبل . والأول باطل ، لأن الحــال الحاضر لا يقبل الانقسام . والزمان منقسم . وحصول المنقسم فى غير المنقسم محال . والثانى والثالث محال لوجهين :

الأول : هو أن الماضى والمستقبل معدومان . ولا شيء من المعدوم بموجود . ينتج : فلا شيء من الماضى والمستقبل بموجود .

والثانى : هو أن الماضى هو الذى كان حاضرا ثم انقضى . والمستقبل هو الذى يتوقع حضوره ، الا أنه لم يحضر . ولكن الحاضر من الآنــات المتتالية ، ليس الآن الذى لا ينقسم . فالماضى والمستقبل ليس الا الآنات الحاضرة ، فيلزم كون الزمان مركبا من الآنات المتتالية . وذلك عند القوم محال . فثبت : أن مقدار الحركة لو كان موجودا ، لكان وجوده اما أن يكون فى الحال أو فى الماضى أو فى المستقبل ، وثبت أن كل هذه الأقسام باطل ، فيلزم أن يقال : لا وجود لمقدار الحركة . وهذا كلام قوى فى الالزام على الفلاسفة .

واذا عرفت هذا فنقول : الكلام الذى ذكره « الشيخ » فى هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقريره : ان يقال : ليس الآن جزءا من أجزاء الزمان ، بل هو مبدأ لحصول الزمان . وذلك لأن الآن شيء غير منقسم ، ثم انه بسيلانه وحركته يفعل الزمان ، كما أن النقطة تفعل بسيلانها وحركتها الخط . والزمان هو الذى ينقسم الى الماضى

والمستقبل ، فنسبة الآن الى الزمان ، نسبة المبدأ الى ذى المبدأ ، ونسبة الماضى والمستقبل الى الزمان نسبة الزوج والفرد الى العدد .

واعلم : ان هذا الجواب فى غاية الضعف . وبيانه من وجوه :

الأول : انا قلنا : لو كان الزمان موجودا ، لكان عبارة عن آنات متتالية . وذلك لأن الزمان عبارة عن الحال والماضى (٩) والمستقبل . أما الحال فانه غير منقسم . وأما الماضى والمستقبل فهو الذى كان حاضرا أو يتوقع حضوره ، فيكون أيضا غير منقسم . فلزم أن يكون الزمان عبارة عن تتالى هذه الأمور الغير منقسمة . وذلك عند القوم محال . وما ذكره فى معرض الجواب لا يدفع هذا الكلام ، فكان فاسدا .

الثانى : ان قولهم : الآن شىء غير منقسم ، فانه يفعل بسيلانه الزمان ، لكون الآن شيئا قائما بنفسه مستقلا بذاته ، ثم انه يفعل سيلانه الزمان . وذلك بعينه رجوع الى مذهب « الامام أفلاطون » من أن الزمان جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه ، ثم انه تحصل له نسب متعاقبة متوالية الى الحوادث ، وحينئذ يكون هذا اختيارا لهذا القول واعترافا بسقوط قول من قال : الزمان عبارة عن مقدار الحركة .

الثالث : أنكم زعمتم أن الآن طرف للزمان وصفة قائمة (به) فكيف زعمتم : أن الآن هو الأصل والمبدأ ، وأن الزمان انما حدث من حركته ؟

ومن تأمل هذه الكلمات حق التأمل ، عرف شدة الاضطراب فيها .

***

قال الشيخ « والجسم الطبيعى فى الزمان لا لذاته ، بل لأنه فى الحركة ، والحركة فى الزمان »

التفسير : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار

---

(٩) الماضى : ص

الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة رابعة . وهى : انا كما حكمنا بأن هذه الحركة وجدت فى هذا الزمان ، فكذلك نحكم بأن هذا الجسم وجد فى هذا الزمان . ولا نجد فى العقل تفاوتا بين قولنا : حصلت هذه الحركة فى هذا الزمان ، وبين قولنا : حصل هذا الجسم فى هذا الزمان . واذا كان كذلك ، كان نسبة الزمان الى الحركة كنسبته الى الجسم ، وذلك يمنع من كون الزمان مقدار الحركة .

واذا عرفت هذا فنقول : الذى ذكره « الشيخ » فى هذا الفصل يصلح أن يكون جوابا عن هذا الكلام . وتقريره : أن يقال : الجسم الطبيعى فى الزمان لا لذاته ، بل لأنه فى الحركة . والحركة فى الزمان . واعلم : أن هذا الكلام فى نهاية الضعف . وذلك لأن الزمان لما كان مقدار الحركة ، كان عرضا موجودا فى الحركة ، والحركة عرض موجود فى الجسم ، فيلزم أن يكون الزمان موجودا فى الموجود فى الجسم ، فيلزم أن يكون الزمان موجودا فى الجسم . وهذا البيان يظهر كون الزمان موجودا فى الجسم ، ولا يظهر منه معنى كون الجسم موجودا فى الزمان . والبحث انما وقع عن معنى قولنا : الجسم موجود فى الزمان . والكلام الذى ذكره يقتضى كون الزمان موجودا فى الجسم . وذلك من الأعاجيب .

***

قال الشيخ : « ذوات الأشياء الثابتة من جهة ، وذوات الأشياء الغير ثابتة من جهة ، والثابتة من جهة اذا أخذت من جهة ثباتها ، لم تكن فى الزمان ، بل معه . ونسبة ما مع الزمان وليس فى الزمان ، الى الزمان هو الدهر . ونسبة ما ليس فى الزمان الى ما ليس فى الزمان من جهة ما ليس فى الزمان الأولى (به) أن يسمى السرمد . والدهر فى ذاته من السرمد ، وبالقياس الى الزمان : دهر (١٠) »

التفسير : القائلون بأن الزمان لا يجوز أن يكون عبارة عن مقدار

---

(١٠) انظر فى الدهر والسرمد : الكتاب الرابع من كتاب المطالب العالية من العلم الالهى تاليف الامام فخر الدين الرازى .

الحركة ، استدلوا على صحة قولهم بحجة خامسة . وتقريرها : ان ذات الحق — سبحانه — منزهة عن الحركة والتغير ، ثم انا نعلم بالضرورة : أنه — سبحانه وتعالى — كان موجودا قبل وجود هذا اليوم ، وانه الآن موجود مع هذا اليوم ، وانه سيبقى بعد انقضاء هذا اليوم . ولما صدق عليه — سبحانه — أنه كان ، وانه الآن كائن ، وانه سيكون . ثبت : أن هذه المفهومات لا تعلق لها البتة بالحركة والتغير .

وأيضا : فالجواهر العقلية موجودات مجردة عن الحركة ولواحقها . ثم انه يصدق عليها أنها موجودة مع البارئ — تعالى — دائمة الوجود بدوام وجوده . وكيف لا نقول ذلك ومدار دليل الفلاسفة في اثبات واجب الوجود على أن المعلول لابد وأن يكون موجودا مع العلة وأن لا يكون متأخرا عنها البتة ؟ فثبت : أن مفهوم المعية حاصل ههنا ، مع أن الحركة والتغير ممتنعة الحصول ههنا . وذلك يدل على أن الأمر الذى لأجله يحصل معنى القبلية والمعية والبعدية ، حاصل فى الوضع الذى يمتنع حصول معنى الحركة والتغير فيه . وذلك يقتضى أن يكون حصول معنى القبلية والبعدية والمعية ، لاتعلق له بالحركة .

واذا عرفت هذا فنقول : الفصل الذى ذكره « الشيخ » ههنا يصلح أن يكون جوابا عن هذه الحجة . وتقريره : ان يقال : نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان . ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر . ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد . هذا حاصل هذا الكلام .

واعلم : أنه ليس فيه كبير فائدة . وذلك لأنا قد دللنا على أن المفهوم من القبلية والبعدية والمعية ، معنى حاصل فى هذا الموضع الذى لا تثبت معنى الحركة والتغير فيه . وذلك يقتضى أن يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية ، لايتوقف على حصول الحركة والتغير . وهذا برهان قاطع على حصول هذا المطلوب ، ولا دافع له الا أن يقول : انه — تعالى — واجب الوجود لذاته ، ممتنع العدم لذاته ، لكنه ما كان موجودا قبل هذا اليوم وليس موجودا مع هذا اليوم ، ولا يبقى موجودا بعد هذا اليوم ، الا أن فساد هذا القول معلوم بالضرورة . لأن الذى

يصدق عليه أنه ما كان موجودا قبل هذه الساعة وليس موجودا مع هذه الساعة ، ولا يكون موجودا بعد هذه الساعة يكون عدما محضا ونفيا صرفا ، فالقول مع ذلك بأن واجب الوجود لذاته ، ممتنع لذاته : جمع بين النقيضين — وهو معلوم البطلان بالبديهة —

ثم ان « الشيخ » لم يدفع هذا الكلام ، الا بأن قال : « نسبة الثابت الى المتغير مسماة بالدهر ، ونسبة الثابت الى الثابت مسماة بالسرمد »

ونكر هذا الكلام فى هذا المقام ضعيف . وبيانه من وجوه :

الأول : انه مازاد على ذكر الألفاظ الهائلة . ومعلوم أن ذلك لا يدفع الحجة ببينة .

الثاني : انه لم يبين أن هذا الذى سماه بالدهر وبالسرمد ، هل هو نفس هذه النسب المخصوصة أو هو أمر آخر يقتضى حصول هذه النسب ؟ فان كان الأول فلم لا نقول فى الزمان مثله . وهو انه لا معنى للزمان الا عين هذه القبليات والمعيات والبعديات ، من غير اثبات أمر آخر ؟ ولم زعم أن الزمان موجود يقتضى حصول هذه النسب ، ولم يقل : الدهر موجود يقتضى حصول هذه النسبة المخصوصة ؟ وما الفرق بين البابين ؟ أما الثانى وهو أن يقال : المسمى بالدهر والسرمد موجود مخصوص يقتضى حصول هذه النسب ، فكان ينبغى أن يبين انه جوهر أو عرض ؟ وان كان جوهرا ، فـ (هل) هو من الجواهر الجسمانية أو من الجواهر المجردة ؟ وان كان عرضا ، فهو من أى أجناس الأعراض ؟ فان هذا البحث لا يصير معلوما الا بذكر هذه التفاصيل .

الثالث : انك زعمت ان نسبة الثابت الى المتغير هو الدهر . ونقول : هذا الذى سميته بالدهر . اما أن يكون ثابتا أو متغيرا . فان كان ثابتا . فالثابت اما ان يجوز جعله سببا لحصول النسب المتغيرة أو لا يجوز . فان جاز فلم لا يجوز أن يقال : المقتضى لحصول نسب بعض المتغيرات الى البعض شىء ثابت فى ذاته ؟ كما هو قول « الامام افلاطون » وان لم يجز فكيف جعلتموه سببا لحصول النسبة الحاصلة بين الثابت والمتغير ؟ فان مثل هذه النسبة تكون متغيرة . واذا كان المسمى بالدهر ثابتا —

والثابت لا يجوز جعله سببا لحصول هذه النسبة المتغيرة ، ونسبة الثابت الى المتغير ، نسبة متغيرة — لزم امتناع كون الدهر سببا لحصول هذه النسبة . وأما ان كان المسمى بالدهر أمرا متغيرا فى ذاته . فهل يمكن جعله سببا لحصول النسبة مع الأشياء الثابتة أو لا يمكن ؟ فان أمكن ، فلم لم يكن الزمان كافيا فى ذلك حتى لا نحتاج الى اثبات هذا الدهر ؟ وان لم يمكن ، فكيف جعلتم الدهر المتغير فى ذاته سببا لحصول النسبة بين الأشياء الثابتة ؟

واعلم : أن كلام « الشيخ » فى هذا الكتاب مشعر بأن الدهر شىء ثابت فى ذاته . لأنه قال : « الدهر فى ذاته من السرمد ، وبالقياس الى الزمان دهر » ومعناه : أن الدهر فى ذاته شىء ثابت غير متغير ، الا انه اذا نسب الى الزمان الذى هو موجود متغير فى ذاته سمى دهرا . وهذا تصريح بأن الدهر ثابت فى ذاته ، الا أنه مع كونه كذلك ، فانه يقتضى حصول هذه النسب المتغيرة . وفى ذلك اعتراف بأن الشىء قد يكون ثابتا فى ذاته . ومع ذلك فانه يقتضى تقدير الأحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة . واذا كان الأمر كذلك فهذا عين مذهب « الامام أفلاطون » من أن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته ، الا أنه يقتضى تقدير هذه الأحوال المتغيرة بالمقادير المخصوصة .

فقد ظهر أن الناصرين اذهب « أرسطاطاليس » فى أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل فى شىء من مضائق المباحث المتعلقة بالزمان ، الا بالرجوع الى مذهب « الامام أفلاطون »

والأقرب عندى : ان الحق فى الزمان وفى المبدأ هو مذهب « الامام أفلاطون » وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته . فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات الدائمة المبرأة عن التغير ، سمى بالسرمد . من هذا الاعتبار ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات . فذاك هو الدهر الداهر ، وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات متقارنة معه ، فذاك هو المسمى بالزمان . وأما قول « أرسطو » بأن الزمان مقدر الحركة ، فقد عرفت بالدلائل القاطعة فساده . وأما

مذهب « الامام أفلاطون » فهو الى العلوم البرهانية أقرب ، وعن ظلمات الشبهات أبعد . ومع ذلك فالعلم التام بحقائق الأشياء ليس الا عند الله — سبحانه وتعالى —

وللقوم دليل آخر على أن الزمان لا يجوز أن يكون مقدار الحركة . وذلك باعتبار أن فرض عدم الزمان يوجب وجوده ، لأن كل ما عدم فانه يكون عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان ، فيكون فرض عدم الزمان يوجب فرض وجوده . وكل ما كان كذلك ، فانه واجب لذاته . فثبت : أن الزمان واجب لذاته . فلو كان مقدارا للحركة وعرضا حالا فيها ، لكانت الحركة شرطا لوجود ما هو واجب لذاته . وما كان كذلك كان الأولى أن يكون واجبا لذاته ، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها . هذا خلف .

***

قـــال الشـــيخ : « الحركة على حصول الزمان . والمحرك علة علة الزمان . فالمحرك علة الزمان ، ولا كل محرك حركه مستديرة ، بل التى ليست بالقسر ، فقد صح ان الزمان قبل القسر » (١١)

التفســـير : أما قوله « الحركة علة حصـــول الزمان » فهـــذا باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الحركة عبارة عن التغير من حالة الى حالة أخرى . وذلك لا يعقل الا اذا كان زمان ما منه الحركة ، مغايرا لزمان ما اليه الحركة . فثبت : أن الحركة مفتقرة فى تحقيق ماهيتها الى الزمان . فلو كانت الحركة علة لحصول الزمان ، لكان الزمان مفتقرا الى الحركة . وحينئذ يلزم افتقار كل واحد منهما الى الآخر . وهو محال .

---

(١١) عبارة عيون الحكمة : « الحركة علة حصول الزمان ، والمحرك علة الحركة . فالمحرك علة علة الزمان . فالمحرك علة الزمان . ولا كل محرك بل محرك المستديرة ، ولا كل محرك مستديرة ، بل التى ليست بالقسر . فقد صح أن الزمان قبل القسر »

الثاني : لو كانت الحركة علة لحصول الزمان ، اوجب أن تكـون كل حركة كذلك ، وحينئذ يلزم كون الأزمنة متعددة بحسب تعدد الحركات ، فيلزم حصول الأزمنة الكثيرة دفعة واحدة . وهو محال .

الثالث : الزمان عندهم عبارة عن مقدار امتداد الحركة . فلو قلنا : الحركة علة لحصول الزمان ، لكان معنى هذا الكلام : أن الحركة علة لبقاء نفسها ولدوامها . وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته ، فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها . وهو محال .

الرابع : انا وان (١٤) فرضنا ارتفاع جميع الحركات والتغيرات ، فان صريح العقل يقتضى بقاء المدة والزمان . وذلك يدل على أن الزمان غنى فى وجوده عن الحركة . فثبت : أن قوله : « الحركة علة لحصـــول الزمان » ليس بصواب . وأما بقية الكلام فظاهر غنى عن التفسير .

---

(١٢) الرابع : انا بينا وهو أنا وان فرضنا : ص

الفصل التاسع
فى
مبادئ الحركة

وفيه مسائل :

المسألة الأولى
فى
اثبات ان الحركة الدورية ارادية

قـال الشـيخ : « كل حركة عن محرك قسرى (١) فاما عن محرك طبيعى أو نفسانى ، أو ارادى . وكل محرك طبيعى فهو بالطبع يطلب شيئا ويهرب عن شىء . فحركته بين طرفين : متروك لا يقصد ، ومقصود لا يترك . وليس شىء من الحركات المستديرة بهذه الصفة . فان كل كل نقطة فيها مطلوبة ومهروب منها ، فلا شىء من الحركات المستديرة بهذه الصفة (٢) بطبيعى ، فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية . فالنفس علة وجود الزمان »

التفسير : الحركة اما أن تكون طبيعية او قسرية أو ارادية . والدليل على هذا الحصر : أن حركة الجسم لابد لها من مؤثر يؤثر فيها وموجب يوجبها . وذلك المؤثر اما أن يكون حالا فى الجسم أو يكون مباينا عنه . أما الحال فيه فان لم (يكن) له شعور بالأثر الصادر عنه فهو الطبيعة ، وان كان له شعور بذلك الأثر فهو الارادة ، وأما ان كان ذلك المحرك مباينا ، فذلك هو القسر . فثبت : أن كل حركة فهى اما طبيعية وأما قسرية وأما ارادية .

---

(١) غير قسرى : ع

(٢) بهذه الصفة : سقط ع

ثم نقول : الحركة الدورية يمتنع أن تكون طبيمية . والدليل عليه : أن (فى) الحركة الدورية . كل نقطة يفارقها المتحرك ، فان هربه عنها عين طلبه لها ، وحركته عنها عين توجيهه اليها . فلو كانت هذه الحركة طبيمية ، لكان الهرب الطبيعى عن الشىء عين الطلب الطبيعى للشىء . وذلك محال .

فثبت : أن الحركة الدورية يمتنع أن تكون طبيمية ، ويمتنع أيضا أن تكون قسرية . لأن القسرية على خلاف الطبيمية . واذا امتنع كونها طبيمية ، امتنع كونها قسرية ، ولما بطل هذان القسمان ثبت كونها ارادية . أن الحركات الدورية كلها ارادية .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : الجسم المستدير قد يكــون قبل وصوله الى تلك النقطة طالبا لها بالطبع ، ثم عند الوصــول اليها يصير هاربا عنها بالطبع . وذلك لا يوجب التناقض ، لأنه انما يكــون طالبا للوصول الى تلك النقطة ، فترك الوصول اليها . وانما يصير هاربا عنها عند الوصول اليها . فالطلب والهرب لم يحصلا فى زمان واحــد ولا بحسب شرط واحد ، بل فى زمانين بحسب شرطين مختلفين ، وذلك وذلك لا امتناع فيه ؟

والذى يدل على انه غير ممتنع وجوه :

الأول : انه لانزاع فى أن الحركة المستقيمة قد تكون طبيمية ، ثم ان الحجر النازل بالطبع يكون قبل وصوله الى حد معين فى تلك المسافة يكون طالبا للوصول اليه . ثم عند وصوله اليه يصير هاربا عنه . فاذا عقل عنه ذلك فى الحركة المستقيمة ، فلم لا يعقل مثله فى الحركة المستديرة ؟

الثانى : ان الطبيمة توجب السكون بشرط الحصــول فى المكــان الطبيعى ، وتوجب الحركة بشرط الحصول فى المكان الغريب . فثبت : ان كون الشىء الواحد موجبا لحالتين متضادتين بحسب شرطين مختلفين فى زمانين متغايرين غير ممتنع .

الثالث : ان عندكم الحركات الدورية ارادية . فقبل وصــول الجسم

المستدير الى النقطة المعينة ، يكون الوصول اليها مطلوبا بالارادة . ثم عند الوصول اليها يصير ذلك الوصول اليه مهروبا عنه فى وقتين ، وعند شرطين بحسب الارادة . فاذا عقل كون الشىء الواحد مطلوبا مهروبا عنه فى وقتين ، عند شرطين ، بحسب الارادة ، فلم لا يجوز مثله بحسب الطبيعة ؟

***

قـــال الشيخ : « فاذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية . فالنفس علة لوجود الزمان »

التفســير : انه أثبت فيما تقدم : أن الحركة الحاملة للزمان حـــركة دورية ، وأثبت فيما تقدم : أن الحركة الدورية ارادية ، (و) لزم من هذا أن يقال : الحركة الحاملة للزمان ارادية . ثم نقول : فاعل الحركة الارادية هو النفس . وهذا ينعكس أن النفس هى الفاعلة للحركة الارادية ، وثبت أن تلك الحركة الارادية هى الفاعلة للزمان . فالنفس فاعل فاعل الزمان . فتكون هى الفاعلة للزمان ، وهى العلة لوجود الزمان .

المسالة الثانية

فى

اثبات أن الجسم لا يتحرك لذاته

قـــال الشـــيخ : « كل حركة فلها محرك . لأن الجسم اما أن ينحرك ، لأنه جسم ، أو لا لأنه جسم . فان تحرك لأنه جسم ، وجب أن يكون كل جسم متحركا . فاذن حركته تجب عن سبب آخر اما قوة (فيه) واما خارجة عنه »

التفســير : الكلام التام فى تقرير هذا المقام : أن يقال : الحـــركة لابد لها من مؤثر . وذلك المؤثر اما ذات المتحرك واما غيره . ويمتنع أن

تكون ذاته ، فبقى أن تكون غيره . فنفتقر فى تقرير هذا الدليل الى اثبات مقدمات :

فالمقدمة الأولى : (هى) ان الحركة لابد لها مؤثر .

ونقول : الدليل عليه هو : ان الحركة لا يعقل كونها مستقلة بنفسها . مستبدة بذاتها ، لأنها نعت من نعوت الجسم ، وصفة من صفاته . ولا يعقل حصولها الا كذلك وكل ما كان كذلك فهو مفتقر فى تحققه الى الغير ، وكل ما افتقر فى تحققه الى الغير ، فهو ممكن لذاته ، فلابد له من مؤثر . ينتج : أن الحركة لابد لها من مؤثر .

والمقدمة الثانية : هى قولنا : يمتنع أن يكون الجسم متحركا لذاته . وقد استدل « الشيخ » عليها ههنا بأنه لو تحرك لأنه جسم ، لوجب أن يكون كل جسم متحركا . واعلم : أن هذا الاستدلال لا يتم الا بمزيد تقرير . وهو أن يقال :الأجسام متساوية فى الجسمية ، فلو كانت من حيث هى متساوية فى الجسمية ، موجبة للحركة ، لكانت الأجسام بأسرها متساوية فى الموجب ، ويلزم من استوائها فى الموجب ، استواؤها فى الأثر . وهو الحركة . فالكلام الذى ذكره « الشيخ » لا يتم الا بتقرير هذه المقدمات .

***

ولقائل ان يقول : السؤال عليه من وجوه :

الأول : لم قلتم : ان الأجسام بأسرها متساوية فى الجسمية ؟ وما الدليل على صحة هذه المقدمة ؟ وتقريره : أن المعقول من الجسم أن ماهيته تقبل الأبعاد الثلاثة . ولا يلزم من الاستواء فى قابلية الأبعاد الثلاثة ، الاستواء فى تمام الماهية ، لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا يبعد اشتراكها فى بعض اللوازم . وأما تلك الماهية التى عرضت لها هذه القابلية ، فهى غير مشعور بها من حيث هى هى . واذا كان الأمر كذلك ، فكيف يعرف كونها متساوية فى تمام الماهية ؟ فثبت : أن هذه المقدمة غير معلومة .

لا يقال : الدليل على استوائها فى تمام الماهية : أنا نقسم الجسم

الى الحار والبارد واللطيف والكثيف والعلوى والسفلى ؛ ومورد القسمة أمر مشترك فيه بين الأقسام ، فوجب أن يكون كونه جسما — الذى هو المورد لهذا التقسيم — أمرا مشتركا فيه بين الكل .

لأنا نقول : هذا باطل . لما أنه يمكننا ان نقسم الأعراض الى الكم والكيف وغيرهما ، ثم لم يلزم منه تماثل الأعراض فى تمام الماهية ، فكذا ههنا .

السؤال الثانى : سلمنا أن الأجسام متماثلة فى تمام الماهية . لكن لم قلتم : انه يلزم من هذا القدر استواؤها فى جميع اللوازم ؟ والدليل عليه : أن الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية متساوية فى تمام الجسمية ، ثم انه لم يلزم أن يصح على الفلكيات ، كما صح على العنصريات . وبالعكس . فكذا ههنا مثله . وعليكم حصر الاحتمالات ، ثم ابطالها بالدليل القاطع ليتم دليلكم .

السؤال الثالث : ان المبدأ لتلك الحركة اما أن تكون فيه أو لا تكون فيه . فان كان الأول ، فنقول : كما أن هذا الجسم اختص بهذه الحركة المعينة ، فكذلك اختص بالقوة التى هى المبدأ لهذه الحركة المعينة ، فان وجب أن يكون اختصاصه بتلك الحركة لأجل علة أخرى ، وجب أن يكون اختصصه بتلك العلة ، لأجل علة ثانية . ولزم التسلسل . وان عقل أن يكون اختصاصه بتلك العلة ، لا لأجل علة أخرى ، فلم لا يجوز بمثله فى الحركة ؟ وأما ان قلنا : ان تلك الحركة انما حصلت فى ذلك الجسم بسبب منفصل ، فنقول : اختصاص ذلك الجسم لقبول ذلك الأثر من ذلك المباين دون سائر الأجسام ، اما ان يكون لأجل ان ذلك الجسم اولى من غيره بذلك القبول ، أو ليس كذلك . فان كان ذلك لأجل حصول تلك الاولوية ، عاد الكلام فى سبب حصول تلك الأولوية . وان كان غير مشروط بحصول تلك الأولوية ، فحينئذ يكون اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الأثر دون سائر الأجسام مع استواء جميع الأجسام فى القابلية ؛ ومع إنه ليس شىء منها أولى بذلك القبول من الآخر ، يكون رجحانا لأحد طرفى الممكن على

الآخر من غير مرجح . واذا عقل ذلك ، فلم لا يعقل مثله فى أصل الحركة ؟ وهو أن يقال : ان تلك الحركة ترجح وجودها على عدمها لا بمرجح وحينئذ يبطل أصل هذا الدليل .

فهذا تمام الكلام على هذا الدليل .

واعلم : أن « الشيخ » لما اثبت أنه لا يجوز أن يكون الجسم متحركا لذاته ، أنتج منه : أنه لابد وان يكون متحركا بغيره . ثم ان ذلك الغير اما ان يكون حالا فيه او مباينا عنه ، فلا جرم قال : ان ذلك الشىء الآخر « اما قوة فيه واما خارج عنه »

المسألة الثالثة

فى

بيان أنه لابد من انتهاء المحركات

الى محرك اول ، لا يتحرك

قال الشيخ : « المحركات فى كل طبقة (١) تنتهى الى محرك او لا يتحرك ، والا لاتصلت محركات بمحركات لا نهاية لها ، فاتصلت اجسام بلا نهاية ، وكان لجملتها حجم غير متناه . وهو محال »

التفسير : لو كان كل متحرك انما يتحرك لأن شيئا آخر حركه الى غير النهاية ، لزم اما الدور — وهو أن يكون تحرك هذا بذاك ، وتحرك ذاك بهذا . فيقتضى تقدم حركة كل واحد منهما على حركة الآخر . اما بالرتبة واما بالزمان . وهو محال — واما بالتسلسل — وذلك يقتضى وجود اجسام لا نهاية لها — وقد دللنا على أنه محال ، فلم يبق الا أن يقال : هذه المحركات تنتهى الى محرك لا يتحرك البتة ، أو كان متحركا لكنه يكون متحركا من تلقاء نفسه ، ولا يتحرك بغيره . وذلك هو المطلوب .

---

(١) طبيعة : ع

المسألة الرابعة

فى

بيان أن القـوة الجسمانية لا تقوى

عـلى افعـال غير متنـاهية

قـال الشـيخ « ليس من شـان جسم من الأجسام أن يكون لـه قوة على أمور غير متناهية والا لكانت قوة الجزء مقابلة لشىء من ذلك الغير متناهى ، المفروض من مبدأ محدود ، اقل مما يقوى عليه الكل من ذلك المبدا ، فكان على متناه . وكذلك الجزء الآخر مجموعهما يكون على متناه »

التفسـير : كل قوة حالة فى الجسم ، فانه يجب كونها منقسـمة بسبب انقسام ذلك المحل . والكلام فى مباحث هذه المقدمة سيأتى بـه فى مسألة اثبات النفس الناطقة .

واذا عرفت هذا فنقول : جزء تلك القوة اما ان يقوى على التحرك والتأثير ، أو لا يقوى عليه البتة . والثانى باطل ، لأن جزاها ان لم يقو على التأثير البتة ، فحينئذ لا يكون جزء القوة ، قوة على شىء أصـلا ، فحينئذ يلزم أن تكون القوة على الشىء غير قابلة للانقسام . وقد بيناه : انها قابلة للانقسام . هذا خلف . فثبت : أن جزء القوة يقوى عـلى التأثير .

ثم نقول : جزء القوة اما أن يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل ، أو لا يكون كذلك . والأول باطل ، والا لزم أن يكون الكل مساويا للجزء . وهذا محال . ولما بطل هذا تعين الثانى وهو أن يقال : جزء القوة لا يقوى على مثل ما تقوى عليه كل القوة ، وحينئذ يلزم ان يكون مقوى الجزء متناهيا ، ومقوى الكل ضعف مقوى الجزء . وضعف المتناهى متناهى . فمقوى كل القوة الجسمانية يجب أن يكون متناهيا . وذلك هو المطلوب .

ولقائل ان يقول : الكلام على على هذه الحجة من وجوه :

الأول : لا نسلم أن القوة الحالة فى المتحيز يجب أن تكون منقسمة . وذلك لأن بتقدير أن الجسم (كان) مركبا من الأجزاء التى لا تتجزىء ، كانت القوة القائمة بالجزء الذى لا يتجزا ، لم يلزمَ كونها منقسمة ، لكنا بينا : أن الحق هو اثبات الجزء الذى لا يتجزأ .

السؤال الثانى : هو أن النقطة الواحدة . كل واحدة منها شيء غير منقسم . فنقول : هذا الشيء ان كان جوهرا ، فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كان عرضا فمحله ان لم يكن منقسما . فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كان منقسما فحينئذ يكون هذا اعترافا بأن انقسام المحل لا يقتضى انقسام الحال ، وحينئذ لا يلزم من كون الجسم منقسما أبدا ، أن تكون القوى الجسمانية منقسمة .

(السؤال) الثالث : هب أن القوى الجسمانية منقسمة ، وأن مقوى الجزء لابد وأن لا يكون مساويا لمقوى الكل . لكن لم قلتم : ان عدم المساواة لا يحصل الا اذا صار فعل الجزء منقطعا ؟ ولم لا يجوز أن يحصل ذلك التفاوت (بفعل) يظهر (أن) يكون فعل الجزء ابطاء ، وكون فعل الكل أسرع ، مع كون كل واحد منها باقيا أبدا ؟

السؤال الرابع : دليلكم معارض بدليل آخر . وهو : ان ذات هذه القوة الجسمانية ، وكيفية تأثيرها فى أثرها لا ينتهى الى وقت ، الا ويمكن ابقاؤه بعد ذلك ، والا فقد انتقل من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى . وذلك محال . واذا ثبت هذا وجب القطع بأن هذه القوى الجسمانية ممكنة البقاء فى الذات وفى التأثير أبدا . وذلك يبطل قولكم .

***

قال الشيخ : « المحرك الأول الذى لا تتناهى قوته ، الذى ليس بجسم ولا فى جسم . وليس بمتحرك ، لأنه اول . ولا ساكن ، لأنه لا يقبل الحركة . والساكن هو عادم الحركة زمانا له أن يتحرك فيه »

التفسير : انه أثبت فيما تقدم : أن الزمان ليس له أول ولا آخر ، وأثبت : أنه مقدار الحركة ، وانتج منهما : اثبات حركة أزلية أبدية . ثم بين أن كل حركة فلابد لها من محرك . ثم بين أن المحرك لا يجوز أن يكون قسريا ، والا لزم اثبات اجسام لا نهاية لها . وذلك باطل . ولا يجوز أن يكون طبيعيا ، لما ثبت أن القوة الجسمانية لاتقوى على افعال غير متناهية . فالقوة القوية على تلك الحركة الأزلية الأبدية ، يجب أن لا تكون جسمانية . وذلك يدل على أن موجد هذه الحركة الأزلية الأبدية ، لا يمكن أن يكون جسما ولا حالا فى الجسم اصلا . وهذا هو الطريق المشهور فى اثبات أن مدبر العالم الجسمانى لا يكون جسما ولا جسمانيا . ولما ثبت ذلك يجب أن لا يكون متحركا ولا ساكنا .

أما أنه ليس بمتحرك فظاهر . وأما أنه ليس بساكن ، فلأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك . والذى من شأنه أن يتحرك هو الجسم أو الجسمانى . فاذا لم يكن جسما ولا جسمانيا ، لم يكن من شأنه أن يتحرك ، واذا كان كذلك ، امتنع كونه ساكنا .

المسألة الخامسة

فى

بيان أن كل جسم فانه لا ينفك فى ذاته عما يكون مبدأ للحركة

قال الشيخ : « الأجسام لا تخلو فى طبيعتها من مبدا حركة . وذلك لأن كل جسم اما ان يكون قابلا للنقل عن موضعه الطبيعى أو غير قابل . فان كان قابلا فهو قابل للتحرك المستقيم ، فلا يخلو اما ان يكون فى طباعه مبدا يميل الى مكانه الطبيعى أو لا يكون . لكنا شاهدنا بعض الأجسام فى طباعها ميل الى جهة من الجهات . وكل ما اشتد الميل قاوم المحرك بالقسر حتى تتفاوت النسب بتفاوت ما فيها من قوة الميل . فان كان جسما لا ميل فيه قبل حركة قسرية . وكل حركة — كما علمت — فى زمان ، كان لزمان تلك الحركة نسبة الى زمان حركة جسم ذى ميل فى طباعه بالقسر ، يكون فى مثله حركة جسم ذى ميل ، لو قدر بنسبة مثله

الى ذلك نسبة الزمانين ، فيكون نسبة قسر مالا مقاومة فيه على نسبة قسر فى جسم ذى ميل . وهذا خلف . فاذن كل جسم قابل للنقل عن موضعه الطبيعى ففيه مبدأ حركة »

التفسير : اعلم : انا ندعى أن كل جسم فانه لا ينفك عن مبدأ حركة . والدليل عليه : أن كل جسم فانه لابد وأن يكون حاصلا فى حيز معين . اذا ثبت هذا ، فنقول : اما أن يكون خروج ذلك الجسم عن ذلك الحيز الذى له ممكنا ، او لا يكون . اما الأول فهو الجسم الذى يقبل الانتقال عن حيزه المعين وأما الثانى فهو الجسم الذى لا يقبل الانتقال عن حيزه المعين . ونحن نبين أن كل واحد من القسمين ، لابد (٣) وأن تحصل فيه قوة تكون مبدأ للحركة .

اما القسم الأول . وهو الجسم الذى يقبل الحركة المستقيمة . فالذى يدل على انه لابد وان تحصل فيه قوة تكون مبدأ ميل معاوق عن الحركة القسرية : أنا لو فرضناه خاليا عن الميل المعاوق ، وقد فرضنا أن قاسرا قسره على الحركة . فتلك الحركة اما أن تقع فى زمان ، أو تقع لا فى زمان . والقسمان باطلان ، فبطل القول بامكان حصول تلك الحركة .

وانما قلنا : انه يمتنع وقوعها فى زمان . لأن (٤) ذلك الجسم لو حصل فيه معاوق ، لصارت تلك الحركة القسرية بطيئة .

ولنفرض جسما حصل فيه ميل معاوق ، ولنفرض أن الجسم يتحرك مائة ذراع من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك الميل المعاوق فى عشر ساعات ، ولنفرض ان الجسم الخالى عن الميل المعاوق يتحرك مائة ذراع من المسافة فى ساعة واحدة ، فيكون زمان حركة الجسم الخالى عن المعاوق عشر زمان حركة الجسم الموصوف بذلك المعاوق . ولنفرض جسما آخر حصل فيه معاوق اضعف من معاوقة الأول بحيث تكون معاوقته عشر المعاوقة الأولى ، فتكون نسبة هذه المعاوقة الى المعاوقة الأولى ، نسبة

---

(٣) فان لابد : ص

(٤) هو أن : ص

زمان حركة الجسم الخالى عن المعاوقة الى زمان حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة . فيلزم أن تحصل حركة الجسم الموصوف بهذه المعاوقة الضعيفة فى الساعة الواحدة . وكان يحصل حركة الجسم الخالى عن المعاوقة فى الساعة الواحدة . فيلزم أن تكون حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة مساوية فى السرعة والبطء لحركة الجسم الموصوف باللامعاوقة . وذلك محال . فثبت : أن القول بأن الجسم الخالى عن المعاوقة ، تحصل حركته فى زمان : محال .

واما ان يقال : انه تحصل حركتها لا فى زمان . فذلك أيضا محال . لأن كل حركة فانها تقع على مسافة منقسمة ، فيحصل فى النصف الاول من المسافة نصفها ، ثم بعده يحصل فى النصف الثانى من المسافة ، النصف من تلك الحركة . ومتى حصلت بالقبلية والبعدية ، وجب حصول الزمان .

فثبت : أن الجسم الخالى عن مبدأ الحركة (٥) ، لو قبل حركة قسرية ، لكان حصول تلك الحركة القسرية اما أن يكون فى زمان أو لا فى زمان ، وثبت فساد القسمين ، فوجب أن تكون هذه الحركة ممتنعة .

ولقائل ان يقول : السؤال على ما ذكرتم من وجهين :

السؤال الأول : ان الدليل الذى ذكرتم ، انما يتم لو كانت الحركة لا تستحق الزمان الا بسبب المعاوقة . وذلك باطل . بل الحركة تستحق لذاتها قدرا من الزمان وتستحق بسبب الميل المعاوق قدرا آخر . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا يلزم أن تكون الحركة الخالية عن المعاوق مساوية فى الزمان للحركة الحاصلة مع المعاوقة الضعيفة . وتمام الكلام فى تقرير هذا السؤال قد ذكرناه فى مثل هذا الدليل فى مسألة الخلاء ، فلا فائدة فى الاعادة .

السؤال الثانى : هو أن الميل المعاوق قد يكون كالمضاد المعاند للحركة القسرية ، فيصير حاصل كلامكم : أن الشىء اذا كان خاليا عن

---

(٥) المبدأ : ص

المعاوق كان ممتنع الحصول ، ويكون شرط امكان حصوله أن يكون الأمر المعاند له والمنافى له حاصلا . وذلك خلاف العقل . فان الشيء عند عدم المنافى والمعاوق ، يكون أولى بالحصول منه حال قيام المنافى والمعاند .

***

قال الشيخ : « فان لم يكن قابلا للنقل عن موضعه الطبيعى ، فلأجزائه نسبة الى اجزاء ما يحويه ، أو ما يكون محويا فيه ، لنسب واجبة لذاتها . اذ ليس بعض الأجزاء التى تفرض فيه أولى بملاقاة عدية أو موازاة عدية من بعض . فاذن فى طباعها ان يعرض لها تبدل هذه المناسبات ، فهى قابلة للنقل عن وضعها . ثم نبرهن بذلك البرهان : ان لها مبدأ حركة وضعية مستديرة »

التفسير : لما بين أن الجسم الذى يقبل الحركة المستقيمة لابد وأن يكون فيه مبدأ حركة ، انتقل الى بيان أن الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ، يجب أيضا أن يحصل فيه مبدأ حركة . وتقريره : ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو بسيط . وكل جسم بسيط ، فانه يكون قابلا للحركة المستديرة . وكل ما يقبل الحركة المستديرة ، فلابد وأن يكون فيه مبدأ حركة . ينتج : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، ففيه مبدأ حركة . فهذه مقدمات ثلاث ، لابد من تقريرها :

(اما) **المقدمة الأولى** : فقد اهملها « الشيخ » ولابد من ذكرها . فنقول : الدليل على ان الأمر كذلك هو : أن الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ، لو كان مركبا لكان قابلا للانحلال والتفرق . لكن الانحلال لا يحصل الا بالحركة المستقيمة ، فلو كان الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة مركبا ، لكان قابلا للحركة المستقيمة . وذلك محال .

ولقائل ان يقول : هذا بناء على أن الجسم الذى حقيقته مؤلفة من اجسام مختلفة الطبائع ، تكون قابلة للانحلال . وذلك ممنوع ، فلم

لا يجوز أن يقال : تلك الأجسام ، وان كانت مختلفة الطبائع ، الا أن حقيقة كل واحد منها يقتضى لعينها ولذاتها ان تكون متصلة بالأخرى ؟ وعلى هذا التقدير ، فانه لا يكـــون شكله هـــو الكرة . فلو اقتضت ان يكون هو متصلا بالآخر وملتصقا به ، لوجب أن لا يكون شكله هو الكرة ، وحينئذ يلزم أن تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للنقيضين . وذلك محال . فثبت بما ذكرنا : أن كل مركب ، فانه يقبل الانحلال . وحينئذ يتم الدليل المذكور .

وأما المقدمة الثانية : وهى قولنا : ان كل جسم بسيط ، فانه يقبل الحركة المستديرة فالدليل عليه : أن ذلك الجسم لابد وأن يحيط به شىء . وان لم يكن كذلك ، فلابد وأن يكون هو محيطا بشىء . واذا كان الأمر كذلك ، فلنفرض دائرة فى هذا الجسم ، ولنفرض ان نقطة معينة فى تلك الدائرة تسامت نقطة معينة فى الأرض ، وكل ما يصـــح على تلك النقطة ، أن تسامت النقطة المعينة من الأرض ، وجب أن يصـــح على سائر النقط المفترضة فى تلك الدائرة ، أن تســـامت تلك النقطة المعينة من الأرض . ضرورة أن كل ما صح على (شىء صح على) مثله . ومتى ثبت هذا الجواز ، ثبت كون ذلك الجسم قابلا للنقل المستدير .

***

ولقائل ان يقول : هذا ينتقض بأمور :

أولها : ان الجزء المفترض فى عمق ثخن الفلك ، مساوى فى الماهية للجزء المفترض فى سطحه ، ثم لم يلزم (منه) صحة قيام كل واحد منهما مقام الآخر فى كونه فى العمق وفى السطح . فكذا ههنا .

وثانيها : ان مقعر كل فلك قد يكون مساويا لمحدبه فى تمام الماهية ، والا لزم كون الفلك مركبا ، ثم لم يلزم من كون مقعره مماسا لجســـم ، صحة أن يكون محدبه مماسا لذلك الجسم ، فكذا ههنا .

وثالثها : ان الحيوانية الحاصـــلة فى الفرس مساوية للحيوانية الحاصلة فى الانســـان . ثم انه لم يلزم منه أن يصح على حيوانية الفرس ، ما يصح على حيوانية الانسان . فكذا ههنا .

ورابعها : ان عندكم ماهية الله — تعالى — عين وجوده . ثم زعمتم : أن الوجود طبيعة واحدة من حيث انه موجود ، ثم انه لم يلزم (منه) أن يصح على ذات البارى — تعالى — ما يصح على الموجودات العارضة لماهيات الممكنات . فكذا ههنا .

فان قلتم : أن الصحة حصلت فى الكل ، الا أن الامتناع انما ثبت بسبب أمر خارج . **نقول** : فجوزوا مثله فى هذه المسألة . وتقريره : انكم لما بينتم أن هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الجسمية ، فلعل هيولى تلك الجسمية مانعة من صحة الحركة ، كما أن الجسمية وأن كانت قابلة للخرق والالتئام مطلقا ، الا أن خصوصية هيولى كل فلك ، مانعة منهما ، فكذا ههنا .

وأما المقدمة الثالثة : وهى فى بيان أنه لما كان قابلا للثقل المستدير ، وجب أن يحصل فيه مبدأ الحركة . فالبرهان عليها : عين ما ذكرناه فى الجسم القابل للحركة المستقيمة ، فثبت بما ذكرناه : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ، فهو بسيط ، وثبت : أن كل بسيط فانه قابل للحركة المستديرة ، وثبت : أن كل جسم لا يقبل الحركة المستديرة ، فانه لابد وأن يكون قد حصل فيه مبدأ حركة . فثبت : أن كل جسم لايقبل الحركة المستقيمة ، فانه لابد وأن يحصل فيه مبدأ حركة .

***

ولقائل ان يقول : ان الدليل الذى ذكرتم فانه يقتضى أن يكون كل فلك ، فانه يكون قابلا للحركة من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق . **وايضا** : لأن النقط المفترضة فى ذلك المدار متشابهة . وكل ما يصح على الشىء صح (على) مثله أيضا . فوجب أن يكون جرم الفلك قابلا لكل واحدة واحدة من هاتين الحركتين . **وايضا** : يلزم أن يكون قابلا للحركة من الشمال الى الجنوب ، ومن الجنوب الى الشمال بعين هذا الدليل . **وايضا** : فالمدارات المختلفة التى يمكن أن يتوهم حصولها فى الفلك غير متناهية ، فوجب أن تكون كلها ممكنة . واذا كانت واحدة من هذه الحركات المختلفة الغير متناهية ممكنة ، وجب أن يحصل فى جرم الفلك بحسب كل واحد منها ميل معاوق . وحينئذ يكون قد حصل فى الفلك ميول متعاوقة

، مانعة غير ممانعة . ومتى كان الأمر كذلك ، امتنع حصول الحركة فيه فعلى هذا نفس ما ذكرتموه بأن يكون دليلا على وجوب كون الفلك ساكنا ، أولى من أن يكون دليلا على وجوب كونه متحركا ، فكان كلامكم باطلا .

السؤال الثاني : ان كرة النار ، كرة بسيطة . وكذلك كرة الهواء وكرة الماء وكرة الأرض . وعين ما ذكرتموه قائم في هذه البسائط ، فوجب أن تكون كل واحدة من هذه الكرات متحركة بالطبع على الاستدارة . وذلك باطل .

السؤال الثالث : انكم اثبتم ان الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ، وجب أن يكون قابلا للحركة المستديرة . وهذا القدر لا يفيد الا ان هذا الجسم ليس فيه نبوة عن قبول الحركة المستديرة ، ولا ممانعة عنها . وحصول الامكان بهذا التفسير لا يتوقف على حصول الميل المعاوق ، لأن حصول هذا الامكان انما ثبت للجسم لذاته ، وما ثبت بالذات امتنع كونه بالغير . فأما القبول الذى يعتبر فى حصوله حصول الميل المعاوق ، فذاك هو القبول التام . ولا يمكن اثباته الا بعد معرفة أن الميل المعاوق حاصل . فلو اثبتنا الميل المعاوق بهذه القابلية ، لزم الدور .

ومثال هذه المغالطة : ان يقال : ثبت بالدليل أن القطن قابل للاحتراق . ثم قال : والاحتراق لا يمكن حصوله الا عند ملاقاة النار ، ولما ثبت أن كل قطن هو قابل للاحتراق ، وثبت أن قبول الاحتراق لا يحصل الا عند ملاقاة النار ، لزم أن يقال : ان كل قطن فانه حصلت فيه ملاقاة النار . وكما أن هذا الكلام فاسد ، فكذلك ما ذكرتموه . فثبت : أنه مغالطة صرفة .

***

قال الشيخ : « وكل جسم ففيه مبدأ حركة . اما مستقيمة واما مستديرة »

التفسير : لما بين ان الجسم اما أن يكون قابلا للحركة المستقيمة ، واما أن لا يكون . ثم بين أنه لابد وأن يحصل فى كل واحد منهما ما يكون مبدا للحركة ، لا جرم أتبعه بذكر النتيجة . وهو قوله : فكل جسم مانه لابد وأن يحصل فيه مبدأ حركة . اما مستقيمة واما مستديرة . أما مبدأ الحركة المستقيمة ففى الجسم الذى يقبل الحركة المستقيمة . وأما مبدا الحركة المستديرة ففى الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة ■

المسألة السادسة

فى

بيان ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع فيه مبدا الحركة المستقيمة مع مبدا الحركة المستديرة

قال الشيخ : « ويستحيل أن يكون فى جسم واحد بسيط مبدا حركتين مستقيمة ومستديرة . او يكون ما هو للذات مبدا حركة مستقيمة ، هو بعينه فى حالة اخرى مبدأ حركة مستديرة ، لا كما يكون فى حالة اخرى مبدا سكون . لأن السكون غاية الحركة المستقيمة . اذ قد علمت ان الحركة المستقيمة هرب وطلب . هرب عن مكان غير طبيعى ، وطلب لمكان طبيعى . وعلمت : أن الجهات محدودة ، وعلمت ان الأمكنة الطبيعية للاجسام البسيطة محدودة . فاذا انتهت حركته بحصوله فى مكانه الطبيعى ، استحال ان يتحرك عنه ، فيكون مكانا غير طبيعى مهروبا عنه ، وغير ملائم له فيسكن ، فيكون سكونه غاية لحركته . وأما الحركة المستديرة فليست من حيث هى حركة مستديرة ، غاية للحركة المستقيمة ، ولا نفس عدم لها ، بل امر زائد محتاج الى مبدا آخر »

التفسير : الجسم الواحد يمتنع ان يجتمع فيه مبدأ ميل مستقيم ، ومبدأ ميل مستدير معا . والدليل عليه : أن الميل المستقيم من جهة الى

جهة يقتضى التوجه نحو الجهة المنتقل اليها . واما الميل المستدير فانه يقتضى عدم التوجه الى تلك الجهة ، بل الانصراف اليها ، فهذان الميلان يوجبان أمرين متغايرين ، فوجب أن يكون الجمع بينهما محالا .

ولقائل ان يقول : السؤال عليه من وجوه ثلاثة :

الأول : انكم قلتم : شرط كون الجسم قابلا للحركة حصول ميل معاوق عن تلك الحركة ، بذلك الجسم ، فقد جعلتم حصول الشىءمشروطا بما يقتضى تعويقه والمنع منه . فكيف زعمتم فى هذا المقام : أن الجمع بينهما محال ؟

وللمجيب أن يجيب عنه فيقول : هناك انما جوزنا الجمع بين المعاوقين ، لأن عند اجتماعهما ينكسر اثر كل واحد منهما بالأثر الآخر ، فيحصل اثر متوسط بين الأثرين — وهو الحركة البسيطة — وهذا انما يعقل فى الأثر الذى يقبل الأشد والأضعف . فاما الميل المستقيم فانه يوجب الحركة المستقيمة . والميل المستدير ، فانه يوجب الحركة المستديرة . والاستقامة والاستدارة لا يقبلان الأشد والأضعف . فيمتنع أن يقال : ان عند اجتماعهما يحصل أثر متوسط بين الاستقامة والاستدارة . فظهر الفرق .

السؤال الثانى : لم قلتم : انه لا يجوز تركب الحركة الواحدة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة ؟ واما قوله : ان اجتماعهما يقتضى اجتماع التوجه الى الشىء والهرب عنه . وهو محال . قلنا : هذا ينتقض بامور خمسة :

أحدها : بحركة العجل . فانها مركبة من الحركة المستقيمة ، والحركة المستديرة .

وثانيها : الكرة التى تضرب بصولجان . فان حركتها تكون مركبة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة .

ثالثها : الكرة التى ترمى من شاهق الجبل ، فانها تنزل وتكون فى حال نزولها مستديرة .

ورابعها : كرة الثوابت . فانها لذاتها متحركة من المغرب الى المشرق . وبالقسر متحركة الى المغرب . والتوجه الى احدى الجهتين ،

انصراف عن الجهة المقابلة لها . فهيهنا لما كانت هذه الكرة متحركة لذاتها الى المشرق ، ومتحركة بتحريك الفلك الأعظم الى المغرب ، كانت هذه الكرة أبدا متوجهة الى الجهة ومنصرفة عنها . وذلك محال .

قالوا : ههنا الطبيعة الواحدة لم تقتض التوجه الى جانب والصرف عنه ، بل الطبيعة المخصوصة به ، توجب التوجه الى جانب ، والقسر المعاند يقتضى التوجه الى جانب آخر . اما فى مسألتنا هذه ، فانه يلزم من كون الطبيعة الواحدة (أن تكون) مقتضية للتوجه ، والصرف عنه معا . وذلك محال . فظهر الفرق .

قلنا : التوجه الى جهة والانصراف عنها . اما أن يكون الاجتماع بينهما محالا ، او لا يكون . فان كان ذلك محالا ، امتنع حصوله . سواء (كان) حصولا بالطبع أو بالقسر او احداهما بالطبع والآخر بالقسر ، وحينئذ يبطل القول فى حركة فلك الثوابت . وان كان ذلك غير محال فى الجملة . وحينئذ نقول : فلم لا يجوز أن تكون الطبيعة الواحدة مقتضية للتوجه والصرف معا ؟ وذلك لأن هذه المقدمة الضعيفة انما صارت مقبولة ، لتبادر العقل والوهم الى أن الاجتماع بين التوجه الى جهة وبين الانصراف عنها محال . واذا لم يكن ذلك محالا ، فحينئذ لا يظهر أن الطبيعة الواحدة يمتنع كونها موجبة للتوجه والصرف معا .

وخامسها : السبيكة المذابة . فانها مستديرة الحركة مع أنها بالطبع متحركة بالاستقامة .

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : الأجرام الفلكية وان كانت مستديرة الحركة الا انها مع ذلك تكون قابلة للحركة المستقيمة ؟ ثم أن طبائعها المعينة توجب كونها متحركة بالاستقامة بشرط كونها حاصلة فى الأحياز الخارجة عن امكنتها الطبيعية ، وتوجب كونها متحركة بالإستدارة ، بشرط كونها حاصلة فى أمكنتها الطبيعية ، ولا يمكن أن تكون الطبيعة الواحدة موجبة أمرين متنافيين فى وقتين مختلفين بحسب شرطين مختلفين ، فما لم يبطل هذا الاحتمال لا يتم هذا الدليل . ثم المثال المشهور

لهذا : (وهو) أن طبيعه كل واحد من العناصر الأربعة يقتضي كونه متحركا ، بشرط كونه حاصلا فى الحيز الغريب ، وتقتضي كونه ساكنا بشرط كونه فى الحيز الملائم . فاذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز ايضا ما ذكرناه ؟

و « الشيخ » فرق بين الصورتين بان قال : ان الحركة المستقيمة توجه الى حيز معين ، وانما يكون توجهها الى ذلك الحيز ، ان لو كان ذلك الحيز بحيث متى يوصل الجسم اليه ، سكن فيه واستقر فيه . اذ لولا سكونه فيه ، لما كان الوصول اليه مطلوبا . واذا كان الأمر كذلك ، كان السكون فى ذلك الحيز غاية لتلك الحركة ومطلوبا منه ، بخـــلاف الحركة المستديرة ، فانه لا يمكن أن يقال : غاية الحركة المستقيمة هى حصول الحركة المستديرة ، فلا جرم امتنع أن يقال : ان طبيعة الفلك تقتضى الحركة المستديرة ، بشرط كون ذلك الفلك حاصلا فى ذلك الحيز الغريب ، ويقتضى الحركة المستديرة بشرط كون ذلك الفلك حاصلا فى الحيز الملائم . فظهر الفرق بين البابين .

هذا تقرير الفرق الذي ذكره « الشيخ »

ولقائل ان يقول : انا ما ذكرنا هذه الصورة لأجل أن نقيس عليها هذه المسألة ، فانكم استدللتم على امتناع ان يحصل في الجسم ما يكون مبدأ للحركة المستقيمة والحركة المستديرة معا . فقلتم : الحركة المستقيمة توجه الى الجهة المنتقل اليها ، والحركة المستديرة صرف عنها . وكون الشيء الواحد متوجها الى الشيء ومنصرفا عنه دفعة واحدة محال . فلا جرم امتنع أن يحصل فيه ما يكون مبدأ للأمرين معا .

قلنا : لانزاع ان كون الشيء الواحـــد متوجها بالطبع الى شيء ومنصرفا عنه بعينه بالطبع فى زمان واحد ، أمر ممتنع الوجود ، لـــكن لم لا يجوز أن يقال : ان تلك الطبيعة توجب التوجه نحو تلك الجهة بحسب شرط مخصوص والانصراف منها فى وقت آخر بحسب شرط آخر ؟ وعلى هذا التقدير فلا يلزم الجمع بين النقيضين . وهذا هو السؤال الذى أوردناه . ولما لم تقيموا دليلا قاطعا على أن هذا الاحتمال محال ، فانه لا يتم دليلكم ، وبمجرد الفرق بين هذه المسألة وبين المثال الذى ذكرناه لا يندفع هـــذا

الاحتمال . فثبت : أن بتقدير أن يصح الفرق الذى ذكروه ، فانه لا يندفع هذا السؤال ، ولا يتم دليلكم البتة .

ثم نقول : ان الفرق الذى ذكرتموه ضعيف ايضا . وذلك لأن السكون عندكم عدم الحركة ، واذا لم يبعد ان يكون عدم الشىء وارتفاعه وزواله . غاية لذلك الشىء ، فكيف يستبعد كون الحركة المستديرة غاية لحركة مستقيمة ؟

فان قالوا : لما حصلت الحركة المستقيمة فى العناصر بدون أن نعقبها الحركة المستديرة ، علمنا : أن الحركة المستديرة لا تكون غاية للحركة المستقيمة .

قلنا : الحركة المستقيمة الصاعدة ماهيتها مخالفة للحركة المستقيمة الهابطة . واذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : بتقدير أن يخرج الفلك عن حيزه الملائم ، فانه يعود بالحركة المستقيمة الى حيزه الملائم ، فكانت تلك الحركة المستقيمة مخالفة بالماهيات للحركات المستقيمة التى للعناصر . واذا كان الأمر كذلك ، فانه لا يلزم من قولنا : الحركات المستقيمة التى للعناصر ليس غايتها هى الحركة المستديرة ، أن يقال : الحركة المستقيمة التى تحصل لجرم الفلك يمتنع أن تكون غايتها : هى الحركة المستديرة . فان الأشياء المختلفة فى الماهيات لا يبعد اختلافها فى اللوازم والآثار .

فهذا تمام الكلام فى تقرير هذا البحث .

***

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب .

اما قوله : « ويستحيل أن يكون فى جسم واحد بسيط مبدأ حركتين مستقيمة ومستديرة » فالمراد منه : أنه يمتنع أن يحصل فى الجسم الواحد ما يقتضى كونه مستقيم الحركة ومستديرها معا .

واعلم : أن ذلك ظاهر . والا لزم الجمع بين التوجه الى الجهة والصرف عنها . وانه محال . وأما قوله « او يكون ما هو بالذات مبدأ لحركة مستقيمة هو بعينه فى حالة أخرى مبدأ حركة مستديرة » ان المراد منه ما ذكرناه فى السؤال . وهو أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : الطبيعة

الفلكية توجب الحركة المستقيمة بشرط حصول الفلك في الحيز الغريب والحركة المستديرة بشرط حصوله في الحيز الملائم له ؟ وأما قوله : « لا كما يكون في حالة أخرى مبدأ سكون » فاعلم : أن المراد منه : أن الطبيعة الواحدة تكون مبدأ للحركة في حال . وهي كونه حاصلا في الحيز الغريب ، ومبدأ للسكون في حالة أخرى . وهي كونه حاصلا في الحيز الملائم . فهذا جائز . وزعم : أن هذا وان كان جائزا ، الا أنه يمتنع كون الطبيعة الواحدة مبدأ للحركة المستقيمة في حال ، ومبدأ للحركة المستديرة في حال أخرى . وأما قوله : « لأن السكون غاية الحركة المستقيمة » فاعلم : نه لم يشتغل باقامة الدلالة على امتناع ذلك الاحتمال ، وانما اشتغل بالفرق بين الصورتين ، فقال : السكون غاية للحركة المستقيمة . والدليل على أن الأمر كذلك : أن الحركة المستقيمة هرب عن مكان غير طبيعي ، وطلب لمكان طبيعي . فاذا انتهت حركته الى الحصول في ذلك المكان الطبيعي ، استحال أن يتحرك عنه بالطبع ، والا لكان ذلك المكان غير طبيعي ، بل يكون مهروبا عنه غير ملائم ، مع انا فرضناه مكانا طبيعيا مطلوبا بالذات ملائما . هذا خلف . فاذا ثبت انه لا يتحرك عنه بالطبع وجب أن يسكن فيه . واذا كان كذلك وجب أن يكون ذلك السكون غاية لتلك الحركة المستقيمة . واذا كان الأمر كذلك لم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون بحسب شرطين مختلفين في وقتين مختلفين . أما الحركة المستديرة فليست هي غاية للحركة المستقيمة ولا هي عدم لها ، بل أمر زائد ، فيحتاج الى مبدأ آخر .

فظهر : أن حاصل هذا الفرق يرجع الى حرف واحد ، وهو أن السكون غاية للحركة المستقيمة ، فلا يمنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون . أما الحركة المستديرة فانها ليست غاية للحركة المستقيمة ، فلا جرم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهما معا . فظهر الفرق . الا أنا ذكرنا : أن هذا الفرق ضعيف . لأن الحركة المستقيمة في الأجسام غايتها السكون ، لا الحركة المستديرة . وأما الحركة المستقيمة في الأجسام الفلكية ، فغايتها الحركة المستديرة ، لا السكون . فثبت : أنه لا فرق بين البابين .

فان لدعيتم انه لا يجوز أن يقال : غاية الحركة المستقيمة فى الأجرام الفلكية هى الحركة المستديرة . فذاك غير (محل) النزاع . وأيضا : فهب أنه ظهر هذا الفرق ، الا أنه لما ثبت أن الطبيعة الواحدة توجب حصول الضدين فى وقتين مختلفين ، بحسب شرطين مختلفين ، اذ كان احدهما غاية للآخر ، فلم لا يجوز ايضا توجهها فى صورة أخرى . وان لم يكن احدهما غاية للاخر ؟ فثبت : أن هذا الكلام لا يكفى فى ابطال السؤال المذكور .

***

قال الشيخ : « فلذا استحال أن يكون فى جسم واحد ميلان طبيعيان اثنان ، او يكون احد الميلين مؤديا الى الثانى ، لزم أن يكون الجسم الطبيعى ، اما مخصوصا بمبدا حركة مستقيمة أو مخصوصا بمبدأ حركة مستديرة »

التفسير : لما أقام الدلالة على امتناع أن يحصل فى الجسم ما يكون مبدأ للميل المستقيم والمستدير معا ، ثبت : أن الجسم لابد وأن يحصل فيه مبدا حركة مستقيمة فقط ، أو مبدأ حركة مستديرة فقط . فظهر : أن الجمع بينهما محال .

المسألة السابعة
فى
بيان اقسام الحركات

قال الشيخ : « وكل حركة مستقيمة فهى متحددة بالمتحرك ، بالحركة المستديرة تحددا بالقرب والبعد ، وكل حركة مستقيمة ، فاما الى المركز الوسط ، واما عن المركز الى المستديرة . واما المستديرة فهى حول المركز . وكل حركة بسيطة (طبيعية) فاما على الوسط ، أو من الوسط او الى الوسط »

التفسير : قد دللنا على أن جهات حركات الأجسام المستقيمة انما تتحدد بجسم آخر ، أى يتحدد القرب منه بمحيطه والبعد عنه بمركزه . واذا كان كذلك فالحركات اما من الوسط وهى الحقيقة الصاعدة ، أو الى الوسط وهى الثقيلة الهابطة ، أو على الوسط وهى حركات الأجرام المستديرة الحركة .

المسألة الثامنة

فى

بيان ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف

قال الشيخ : « والتى على الوسط لا تنسب الى خفة ولا الى ثقل »

التفسير : وتقريره : أن الثقيل هو الهابط بالطبع ، والخفيف هو الصاعد بالطبع . وقد دللنا على أن الفلك متحرك بالطبع على الاستدارة ، ودللنا على أن الذى يكون متحركا بالطبع على الاستدارة يمتنع أن يكون طبيعة موجبة للصعود أو للهبوط . واذا كان كذلك وجب أن لا يكون ثقيلا ولا خفيفا .

وكان « أرسطوطاليس » يقول : الفلك لا يتحرك الى الوسط ، ولا عن الوسط . وكل ما هو لا يتحرك الى الوسط ، ولا عن الوسط ، فهو لا ثقيل ولا خفيف . ينتج : أن الفلك لا ثقيل ولا خفيف .

المسألة التاسعة

فى

احكام الثقيل والخفيف

قال الشيخ : « والتى من الوسط فتنتسب الى الخفة ، والتى الى الوسط فتنتسب الى الثقيل . وكل واحد من الخفيف والثقيل ،

اما غاية واما دون غاية . فالثقيل المطلق بالغاية هو الذى الى حلق (٦) الوسط ، وهو الأرض ، ويليه الماء . والخفيف (المطلق) الذى الى حاق المحيط ، وهو النار ويليه الهواء »

التفسير : الخفيف هو الجسم الذى يتحرك بالطبع من الوسط . والثقيل هو الجسم الذى يتحرك بالطبع الى الوسط . ثم نقول : كل واحد من الثقيل والخفيف . اما ان يكون فى الغاية أو دون الغاية . والثقيل المطلق فى الغاية هو الذى يطلب حقيقة مركز العالم . وهو الأرض . والثقيل الذى دون الأرض هو الماء . بدليل : أن الأرض ترسب فى الماء والماء يطفو عليها . والخفيف المطلق هو الذى يطلب الالتصاق بالسطح الداخل من الفلك . وهو النار ، ويليه الهواء . والدليل عليه : أن النار تعلو على الهواء .

***

هذا هو الكلام المذكور فى الكتاب . وفيه ابحاث :

البحث الأول : لقائل أن يقول : مركز العالم نقطة فى وسط كرة العالم . والنقطة لا تقبل القسمة . فكيف يحتمل أن يقال : الأرض طالبة لأن تحصل فى تلك النقطة ؟ وجوابه : ان طبيعة الأرض لا توجب حصول ذلك الجسم فى تلك النقطة ، بل توجب أن ينطبق مركز ثقل هذا الجسم على مركز العالم . فهذا هو المراد من قولنا : الجسم الثقيل يطلب الحصول فى المركز . ثم يتفرع على هذا البحث ، بحث آخر ، وهو أن مركز الثقل غير مركز الحجم والمقدار . واذا كان كذلك ، فكلما انتقل جزء من أجزاء الأرض من أحد جوانب الأرض الى الجانب الثانى منها فانه ينتقل مركز ثقلها من نقطة الى نقطة أخرى . وذلك يقتضى أن تتحرك كلية الأرض ، لأجل هذا السبب .

البحث الثانى : ان داخل الفلك مملوء من الأجسام ، فلما تحرك الفلك حصل بسبب شدة حركة الفلك سخونة مما يليه . والسخونة توجب اللطافة ،

---

(٦) حاق : ع — حلق : ص

فلا جرم (يكون) الجسم الملتصق بالفلك هو اسخن الأجسام والطفها . وهو النار . والجسم الذى يكون فى المركز يكون فى غاية البعد عن الفلك ، فلا جرم حصلت فيه البرودة . وذلك هو الأرض . ثم الجسم الذى حصل تحت النار ، كان أقل حرارة ولطافة من النار — وهو الهواء — والجسم الذى حصل فوق الأرض كان أقل بردا وكثافة من الأرض — وهو الماء — فحصل بسبب هذا المعنى ، هذا الترتيب البالغ فى غاية الحكمة . وهو الأخذ من غاية السخونة واللطافة نازلا الى البرد والكثافة ، حتى انتهى الى الأرض ، التى هى الغاية فى البرد والكثافة .

***

قـــال الشـــيخ : « وانت تعلم ان الأرض ترسب فى الماء كمـا يرسب الماء فى الهواء . فهما ثقيلان . لكن الأرض اثقل ، والهواء اذا حصل فى الماء (والأرض) طفا ، أو صعد ، ان وجد منفذا . وخـاليا فى مكانه ، اذ يمتنع وقوع الخلاء . فالهواء خفيف والنار لا تثبت فى الهواء ، بل تطفو الى فوق . فالنار اخف من الهواء »

التفســير : ان الأرض والماء يرسبان فى الهواء ، فهما ثقيلان . لكن الأرض ترسب فى الماء ، فوجب أن تكون الأرض أثقل من المـاء . وأما الهواء فانه اذا حصل فى الماء طفا وصعد . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الزق المنفوخ . اذا غمس فى الماء قسرا ، ثم زال القاسر ، طفا ذلك الزق .

الثانى : ان الكوز الذى يكون ضيق الرأس . اذا غمس فى المـاء قسرا ، ودخل الماء فيه ، ظهرت البقابق . وذلك يدل على أن الهـواء يصعد من الماء .

الثالث : الماء اذا غلى ، حتى حدث الهواء فى داخله . فان ذلك الهواء المتولد فى داخله يرتفع وينفصل . وذلك هو البخار .

فثبت بهذه الوجوه : ان الهواء اذا حصل فى الماء طفا وصعد ، ان وجد منفذا . ثم ذلك الهواء الذى يصعد ، لابد وأن يخلفه فى مكانه جسم آخر غيره . اذ يمتنع وقوع الخلاء . فثبت بما ذكرنا : أن الهواء خفيف . وأما النار ، فانها لا تثبت فى الهواء ، بل تطفو الى فوق ، فوجب أن تكون النار أخف من الهواء .

المسالة العاشرة

فى

ابطال مذاهب فاسدة

ذكرت فى الثقيل والخفيف

قال الشيخ : « وليس طفو شيء من ذلك او رسوبه لدفع وضغط او جذب وبالجملة قسر ، والا لكان الأعظم ابطأ ، لكن الأعظم اسرع وليس ابطأ »

التفسير : قال بعضهم : هذه العناصر الأربعة كلها طالبة للمركز ، الا أن الجسم الذى يكون أثقل يسبق الى المركز ، فيعرض لغيره أن يطفو عليه . ومنهم من عكس الأمر فقال : انها باسرها طالبة للمحيط ، لكن الأخف يسبق ، فيصل الى المحيط فيعرض لغيره أن يبقى تحته . و « الشيخ » ابطل هذين القولين بحرف واحد . وهو أن الكل لو كان طالبا للمركز ، لكانت حركتا الهواء والنار الى الصعود حركة قسرية . والجسم كلما كان أعظم ، كانت حركته القسرية أبطأ ، فكان يلزم أن يقال : كل ما كان جسم الهواء وجسم النار اكبر ، أن تكون حركته الصاعدة أبطأ ، ولما لم يكن الأمر كذلك ، دل على فساد هذا القول ، واعتبر مثله فى ابطال المذهب الثانى .

الفصل العاشر

في

مسائل السماء والعالم

المسألة الأولى

في

بيان (أن) الجسم البسيط والمركب ، ما هو ؟

قـــال الشـــيخ : « الأجسام أما بسيطة واما مركبة . والبسائط هي الأجسام التي لا تنقسم الى أجسام مختلفات الطبائع . مثل السموات والأرض والماء والهواء والنار . والمركبة هي التي تنحل الى اجسام مختلفة الصور . منها تركبت . مثل النبات والحيوان »

التفسير : قد يقال في العلم الطبيعي : الجسم اما أن يكون بسيطا ، واما أن يكون مركبا . وقد يقال مثل ذلك في الطب . اما فيالعلم الطبيعي . فالمراد منه : أن الجسم اما أن يكون قد تكونت حقيقته من اجتماع أجسام مختلفة الطبائع ، واما أن لا يكون كذلك . والأول هو المركب . مثل النبات والحيوان ، فانهما يأتلفان من اجتماع العناصر الأربعة وامتزاج بعضها بالبعض . والثاني هو الأفلاك والكواكب والعناصر الأربعة .

واما في الطب فهو أن يقال : الأعضاء منها بسيطة ومنها مركبة . وليس المراد منه ما ذكرنا . فان جميع الأعضـــاء انما تتولد من امتزاج الأخلاط ، والأخلاط انما تتولد من امتزاج الأركان . بل المراد منه : أن العضو اما أن يكون مؤتلفا من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع كاليد . فانها مركبة من اللحم والعظم والغشاء والوتر وغيرها . وكل واحد من هذه الأجسام جسم محسوس ويحس بالصفات التي باعتبارها يخالفالجسم

الآخر . واما العظم واللحم فان كل واحد منهما وان كان انما يتولد من امتزاج الأخلاط والأركان ، الا ان كل واحد من تلك الاجزاء لا يتميز عن الآخر في الحس .

فالحاصل : أن الطبيعي يفسر الجسم البسيط والمركب باعتبار حاله الشيء في نفسه . والطبيب يفسرهما باعتبار حال للشيء بحسب الحس . وكل ما كان بسيطا بحسب اصطلاح الطبيعي ، فهو بسيط ، بحسب اصطلاح الطبيب . ولا ينعكس . فالبسيط بحسب اصطلاح الطبيب أعم من البسيط ، بحسب اصطلاح الطبيعي . واللابسيط بحسب اصطلاح الطبيعي اعم من اللابسيط ، بسبب اصطلاح الطبيب . لما عرفت ان الشيء اذا كان اعم من شيء ، فنقيض الأعم اخص من نقيض الأخص .

***

قال الشيخ « والأجسام البسيطة قبل المركبة »

التفسير : الجسم البسيط اما ان يكون جزءا من المركب ، واما ان لا يكون فان كان الأول فذلك البسيط قبل ذلك المركب ، لأن ذلك المركب مفتقر الى ذلك البسيط ، وذلك البسيط غنى عن ذلك المركب ، والمفتقر اليه متقدم في المرتبة على المفتقر . فاما الثاني وهو البسيط الذى لا يصير جزءا من المركب ، فهو مثل السموات . فانها بسائط مع انها لا تصير اجزاء من النبات والحيوان ، فهى متقدمة على هذه المركبات من وجهين :

الوجه الأول (١) : ان احياز العناصر انما تتحدد بالأجرام السماوية فالسموات علل لتحدد أحياز العناصر . وتلك الأحياز اما أن تكون متقدمة على أحياز العناصر او مقارنة لها . فان كان الأول كانت السموات متقدمة على الأحياز المتقدمة على العناصر المتقدمة على المركبات ، فتكون السموات متقدمة على هذه المركبات . وان كان الثاني كانت السموات متقدمة على هذه الأحياز المقارنة لهذه البسائط العنصرية ، المتقدمة على هذه المركبات .

---

(١) احدهما : ص

والمتقدم على المتقدم متقدما . فتكون السموات متقدمة على هذه المركبات .

والوجه الثانى فى بيان هذا التقدم : ان هذه المركبات لها أول زمانى . والسموات ليس لها أول زمان عند القوم .

فثبت بما ذكرنا : أن الأجسام البسيطة قبل المركبة — على الاطلاق —

المسألة الثانية
فى
بيان ان الاجرام الفلكية لا تقبل الخرق ، ولا يجوز أن يتولد عن اجرامها شيء من المركبات

قال الشيخ : « وهى اما بسيطة من شأنها ان تؤلف منها الأجسام المركبة ، واما بسيطة ليس من شأنها ذلك . وكل جسم يقبل التركيب عنه ، فمن شأنه أن يفارق موضعه الطبيعى بالقسر . وقد صح ان كل جسم بهذه الصفة ، ففيه مبدأ حركة مستقيمة . وكل ما ليس فيه مبدأ حركة مستقيمة ، فليس مبدأ للتركيب »

التفسير : قد ثبت أن الأجسام الفلكية مستديرة الحركة ، وثبت أن كل ما فيه مبدأ الحركة المستديرة ، فانه يمتنع أن يحصل فيه مبدأ الحركة المستقيمة . وكل ما كان كذلك ، فان الحركة المستقيمة ممتنعة عليه . وكل ما كان كذلك ، فانه لا يقبل الانخراق والتمزق . لأن ذلك لا يحصل الا بالحركة المستقيمة . وكل ما لا يقبل الانخراق ، استحال أن يتألف جزء من أجزائه بجسم آخر غيره ، حتى يتولد من اجتماعهما جسم من الأجسام المركبة . وذلك هو المطلوب .

ولقائل أن يقول : انه ان ثبت لكم هذا المطلوب ، الا أن مقدمات هذا الدليل انما تجرى فى الفلك المحدد . فأما سائر الأفلاك فلا . ثم انكم تحكمون بهذا الحكم على جميع الأفلاك والكواكب ، فكان ذلك فاسدا . فالحاصل : أن دليلكم خاص بالفلك المحيط المحدد وحكمكم عام فى جميع الأفلاك والكواكب . فكان ذلك فاسدا .

المسألة الثالثة

فى

بيان ان الأسطقسات ما هى ؟

قـــال الشيخ : « والاسطقسات هى الأجسام الثقيلة والخفيفة ، وتشترك فى أوائل المحسوسات من الكيفيات . وأوائل المحسوسات هى الملموسات . ولهذا لا يوجد فى حيز الأجسام المستقيمة الحركة جسم ، الا وله كيفية ملموسة . وقد يعرى عن المطعومة والمذوقة والمشمومة ، وأوائل الملموسات (هى) الحار والبارد واليابس والرطب . وما سوى ذلك . فاما متكون عنها ، أو لازم اياها . اما المتكون فمثل اللزوجة عن شـــدة اجتماع الرطب واليابس ، وأما اللازم فمثل التخلخل الطبيعى ، فانه يتبع الحار . والملامسة الطبيعية فانها تلزم الرطب والأجســام البســيطة حارة وباردة ورطبة ويابسة »

التفسير : قد عرفت أن البسائط منها ما يتركب عنها غيرها ، ومنها ما لا يكون كذلك . فالاسطقس هو الذى لا يتركب عن غيره ، ويتركب عنه غيره ، فتكون ماهيته مركبة من قيدين :

أحدهما : سلبى . وهو انه لايتركب عن غيره . **والثانى** : اضافى . وهو أنه يتركب عنه غيره . وانما خصصوا لفظ « الاسطقس » بهذا المعنى ، لأن « الاسطقس » فى لغتهم عبارة عن الأصل . والشىء انما يكون أصلا على الاطلاق ، اذا لم يكن فرعا على غيره ، ويكون غيره فرعا عليه .

اذا عرفت تفسير « الاسطقس » فنقول : ندعى أن « الاسطقس » للمركبات الموجودة فى هذا العالم فى هذه الأجســام الأربعة : اثنان منها ثقيلان ــ وهما الأرض والماء ــ واثنان خفيفان ــ وهما الهواء والنار ــ واعلم : أنه انما يثبت كون هذه الاربعة هى « الاسطقسات » أن لو ثبت أنها لم تتركب عن غيرها ، وثبت أن مركبات هذا العالم انما تتركب عنها ، فلابد من اثبات هذين المقامين :

أما المقام الأول ، فـ « الشـيخ » لم يتكلم فيه أصلا ، وزعم جمع عظيم من القدماء : أن « الاسطقس » الأول : أجزاء قابلة للقسمة الوهمية ، غير قابلة للقسمة الانفكاكية ، وهي في غاية الصغر ، وهي التي تسمى بالهباءات ، وزعم أن هذه العناصر الأربعة انما تولدت عنها ، ثم اختلفوا ، فزعم بعضهم : أن تلك الأجزاء مختلفة في الأشكال ، فالأجزاء التي يكون شكلها شـكل المخروط تكون نفاذة براسها الحاد ، فيتولد من اجتماعها النار ، والأجزاء التي يتكون شكلها شكل المكعب تكون غليظة ، ويتولد من اجتماعها الأرض ، وذكروا أشكالا أخرى للماء والهواء والأفلاك ، ومنهم من يزعم ان تلك الأجزاء اذا اختلط بها خلاء كبير ، كانت تلك الأجزاء لطيفة مضطربة خفيفة ، وتكون لأجل لطائفها نفاذة في الغير ، فتصـير حارة ، لأنه لا معنى للحرارة الا التفريق ، فيتولد عنها النار ، فان كـان الخلاء المختلط بها أقل ، يتولد عنها الهواء ، ثم لا يزال تنتقص هذه الأحوال الى أن يقل اختلاط الخلاء بها جدا ، فيتولد عنها جسم كثير الأجزاء جدا ، فيكون ثقيلا ، لاكتناز اجزائه ، فيكون ظلمانيا ، لأجل ان الخلاء لا يتخللها ، ويكون باردا لأجل أنها لا تقوى على الغوص والنفوذ ، فهذان المذهبـان نقلناهما في صفات تلك الهباءات ، وقد ذكرنا فيها أقاويل أخر ، سـوى هذين القولين ، والاستقصاء في نقلها لا يليق بالمختصرات .

وأما المقام الثاني : وهو أن أجسام العالم انما تتولد وتحـدث عن امتزاج هـذه الأجرام الأربعة ، فكثير من القـدماء نازعوا فيها ، فقال « انكساغورس » : ان شيئا من الطبائع لا تحدث البتة ، بل هي بأسرها موجودة ، فههنا أجزاء على طبيعة الخبز ، وأجزاء على طبيعة اللحم ، وأجزاء على طبيعة التفاح ، وكذا القول في سائر الأجسام ، الا أن تلك الأجزاء تختلط بعضها بالبعض ، ولأجل ذلك الاختلاط لا تظهر تلك الطبائع فاذا انضم بعض تلك الأجزاء الى البعض ، ظهر جسم كبير محسوس على تلك الطبيعة ، فيظن أن اللحم والخبز قد حدث ، وليس الأمر كذلك ، بل ذلك كان كامنا بسبب صغر تلك الأجزاء فلما اجتمعت ظهرت ، وهؤلاء هم الذين يسمون بأصحاب الخليط التي لا نهاية لها .

وأما المذهب المختار عند « أرسطاطاليس » وعند « جالينوس » وجمهور المتأخرين من الفلاسفة والأطباء . فهو أن العناصر الأربعة لم متولد عن غيرها ، وما سواها من أجسام هذا العالم فمتولدة عنها .

أما الأطباء . فقد ذكروا في هذا الباب طريقة اقناعية ، فقالوا : شاهدنا أن الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية متولدة عن هذه الأربعة ، ولم يدل دليل على كون هذه الأربعة متولدة عن غيرها ، فلاجرم قضينا بأنها هي « الاسطقسات » فنفتقر ههنا الى بيان هذين المقامين :

أما المقام الأول . وهو قولنا : المعادن والنبات والحيوان متولدة عن اختلاط العناصر الأربعة . فالذي يدل عليه : طريقة التركيب والتحليل . أما طريقة التركيب فهي أن ابدان الحيوان متولدة من المنى ودم الطمث . والمنى انما يتولد من الدم ، فكانت الأبدان متولدة من الدم ، والدم انما يتولد من الغذاء ، والغذاء اما حيواني واما نباتي . وأما الغذاء الحيواني فيكون البحث عن كيفية تولده ، كالبحث عن تولد الحيوان الأول . ولا يتسلسل . بل ينتهي بآخرة الى الأغذية النباتية . فالحيوان يتولد من الدم ، والدم من الغذاء ، والغذاء لابد وان ينتهي الى النبات ، والنبات انما يتولد من هذه العناصر الأربعة . فانه اذا اختلط الماء بالأرض ووصل اليه الهواء الموافق وتأثير الشمس وسائر الكواكب ، تولد النبات . وبهذا الطريق عرفنا أن تولد هذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية عن هذه الأربعة .

واما طريقة التحليل : فهي أنا لو وضعنا قطعة من جسم حيواني أو نباتي أو معدني في القرع والأنبيق ، وسلطنا عليه النار ، انفصل من ذلك الجسم رطوبات مائية ، وانفصل عنه جسم بخاري هوائي ، وبقي في أسفل القرع جسم أرضي . وذلك يدل على أن ذلك الجسم كان متركبا من هذه الطبائع .

فهذا تقرير طريقة التركيب وطريقة التحليل . وهي الطريقة التي نعول عليها جمهور الأطباء .

ولقائل ان يقول : هذه الطريقة انما تقوى وتكمل بالبحث عن أمور :

أحدها : أن نعتبر أن طريقة التركيب والتحليل هل تجرى فى الكل أم لا ؟ فانا لم نشاهد أن الذهب انما يتولد فى معدنه بسبب اجتماع أجزاء العناصر ، ولم تشاهد أن الذهب عند تسلط النار عليه يتحلل الى أجزاء الأجسام العنصرية . ولم نشاهد ذلك فى الياقوت . وبالجملة : فاعتبار التركيب والتحليل فى البعض لا يفيد الحكم فى الكل ، الا على سبيل الظن الضعيف .

وثانيها : ان هذا الدليل لا يفى ببيان أن جسم النار « اسطقس » لهذه المركبات . وذلك لأن تولد هذه المركبات من امتزاج الأرض بالماء والهواء ، انما يكمل بتأثير الشمس وسائر الكواكب . فاما أن تدل طريقة التركيب والتحليل على أن جرم النار يصير جزءا من أجزاء أبدان الحيوان والنبات والمعادن ، فذاك كالمايوس عنه . وقد بالغنا فى شرح هذه المسألة فى « الطب الكبير » الذى صنفناه .

وثالثها : ان طريقة التحليل والتركيب انما تتم باثبات المزاج وابطال قول أصحاب الخليط .

فهذا جملة الكلام فى تقرير هذه الطريقة .

وأما «ارسطاطاليس» واتباعه فهم سلكوا فى اثبات أن «الاسطقسيات» هى هذه الأربعة طريقة أخرى . وهى التى ذكرها « الشيخ » فى هذا الكتاب . وتقريرها : ان يقال : هذه « الاسطقسات » لابد وأن تكون موصوفة بكيفيات توجب حصول الفعل والانفعال بينها . ثم ان المشاهدة تدل على أن الأجسام البسيطة خالية عن الكيفيات المطعومة والمذوقة والمشمومة . وأما الكيفيات المنضدة ، فالبسائط خالية عنها . وأما النار فستقيم الدلالة على أنها غير ملونة ، وأما كون الهواء كذلك ، فذاك ظاهر . وأما الماء أن لا يكون له لون ، أو يكون له لون ضعيف . وأما الأرض . ففى الناس من قال : الأرض الخالصة ليس لها لون . ومنهم من سلم أن لها لونا لكننا نعلم ان اللون لا يعين على الفعل والانفعال الذى يوجب حدوث الوجه .

فثبت : أن الكيفيات المحسوسة بالحواس الأربعة لا تأثير لها في هذا الباب .

فبقى أن تكون الكيفيات التي تعين على هذا الباب ، هي الكيفيات الملموسة . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وما سوى هذه الأربع من الكيفيات الملموسة . فهي على ثلاثة أقسام :

أحدها : ما هو كيفية حادثة بالمزاج . وهي مثل اللزوجة والهبائية . وهذه الكيفيات انما تحدث بعد حصول الامتزاج ، وكلامنا في الكيفيات التي لأجلها يحدث المزاج .

وثانيها : كيفيات حاصلة في البسائط . لكنها تكون تابعة لتلك الأربعة المذكورة . مثل التخلخل واللطافة ، فانهما تابعان للحرارة ، ومثل الانقباض والكثافة فانهما تابعان للبرودة .

وثالثها : الكيفيات المحسوسة الموجودة في الأجرام البسيطة التي لا تكون تابعة لتلك الأربعة . وهي مثل الثقل والخفة . الا أن هاتين الكيفيتين لا يوجبان الفعل والانفعال والامتزاج ، وانما يوجبان التباعد والتباين .

فثبت بهذا الشأن المبنى على الاستقراء : أن الكيفيات القبائمة بالاسطقسات الأول المعينة على الفعل والانفعال ، ليست الا هذه الأربعة . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . فثبت : أن الاسطقسات الأول لابد وأن تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة . وهو المطلوب .

***

قال الشيخ : « فاذا تركبت حصل من ذلك حار يابس . وذلك هو النار ، وخصوصا الصرف الذي هو جزء الشعلة (٢) والجزء الآخر هو الدخان ، وحار رطب ، وهو الهواء . فانه لولا انه حار لما كان متخلخلا ينسلك عن الماء والبرد (الذى) في أسفله بسبب ما كان يخالطه من البخار المائى الغالب عليه عند قرب الأرض وأقواه (٣) ، حيث ينتهى

---

(٢) من الشعلة : ص

(٣) واقراره : ص

شعاع الشمس المنعكس عن الأرض ، أعنى المسكن للأرض أولاً ، ثم ما يجاوره عن قرب ثانيا . فاذا انقطع كان بخارا باردا . ثم هواء حارا صرفا . وأما رطوبته فلأنه اقبل الأجسام واتركها للأشكال ، ولطوعها فى الانفصال والاتصال ، وبارد رطب ، وهو الماء . لا شك فيه ، وبارد يابس (وهو الأرض) ولا أيبس من الأرض . فلما بردها فيدلك عليه تكاثفها وثقلها »

التفسير : هذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

لما ثبت أن « الاسطقسات » لابد وأن تكون حارة وباردة ورطبة ويابسة . فنقول : الحرارة والبرودة لا يجتمعان . والرطوبة واليبوسة أيضا لا يجتمعان . أما الحرارة فانها توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة . وأما البرودة فانها ايضا توجد مع اليبوسة ومع الرطوبة ، فحصل بهذا الطريق اربعة تركيبات : الحار اليابس — وهو النار — والحار الرطب ، — وهو الهواء — والبارد الرطب — وهو الماء — والبارد اليابس — وهو الأرض — هذا هو الكلام المشهور . وسنذكر ما هو الصحيح المختار عندنا فى هذا الكتاب ، لكن بعد الفراغ من ذكر المسائل التى يجب تقديمها .

المسألة الثانية

اتفقوا على أن الهواء رطب ، الا أن الرطب يذكر ، ويراد به : البلة وهو عبارة عن كونه بحيث يسهل التصاقه بالغير ، ويسهل أيضا انفصاله عن الغير . وبهذا المعنى يكون الماء رطبا ، الا ان الهواء أرطب . ليس بهذا التفسير ، فانا لا نحس هذه الحالة فى جرم الهواء ، ويذكر أيضا ويراد به اللطافة وهو كونه بحيث يسهل قبوله للأشكال الغريبة ، ويسهل تركه لها .

فان قالوا : الهواء رطب بهذا التفسير . نقول (٤) : ان كانت الرطوبة مفسرة بهذا التفسير كانت اليبوسة عبارة عن كون الجسم بحيث يعسر قبوله للاشكال الغريبة ، ويعسر تركه لها . وهذا هو الصلابة . فلما زعموا أن النار يابسة ، واليبوسة صارت مفسرة بهذا المعنى ، وجب كون النار صلبة كثيفة وذلك على خلاف العقل والحس . فان النار ألطف العناصر وأرقها واسخنها واكثرها تخلخلا . فكيف يقال : النار الصرفة تكون صلبة جاسية كالحجارة ؟

فالحاصل : انا ان فسرنا الرطوبة بالبلة ، كان العنصر الرطب هو الماء فقط ، وأما الأرض والنار والهواء . فهذه الثلاثة يجب أن تكـون يابسة . فأما ان فسرنا الرطوبة باللطافة . وهى سهولة قبول الأشكال ، كان العنصر اليابس واحدا ، وهو الأرض . وأما الثلاثة الباقية وهى الماء والهواء والنار ، فانها تكون رطبة ويكون ارطبها هو النار . وعلى التقديرين جميعا ، يبطل الكلام المشهور من أنه يجب أن يكون اثنان يابسين واثنان رطبين . الا اذا التزم ملتزم أن النار الخالصة البسيطة الصرفة تكون صلبة غليظة جاسية . والتزامه بعيد جدا .

المسألة الثالثة

زعموا : أن الهواء حار . فقيل : ما السبب فى أنا نجد الهواء على قلل الجبال فى غاية البرد ؟ وأجابوا عنه بأن سبب برد الهواء أجزاء مائية بخارية ترتفع وتختلط بالهواء ، فيبرد الهواء بسبب تلك الأبخرة . فقيل لهم : فتلك الأجزاء البخارية تكون أكثر فى الهواء الملاصق للأرض ، فوجب أن يكون هذا الهواء ابرد من الهواء الذى يكون على قلل الجبال . وأجابوا عنه : بأن شعاع الشمس اذا وقع على سطح الأرض ، أوجب سـخونة الأرض ، ثم ان سخونة الأرض توجب سخونة الهواء الملتصق بالارض . أما الهواء العالى الذى يكون على رءوس الجبال ، فان تأثير تسـخين الأرض لا يصل اليه ، فتبقى تلك الأجزاء البخارية المختلطة بذلك الهواء

(٤) الا أنا نقول : ص

باردة ، ولا يصل اليها تأثير الأرض المسخنة . ولهذا السبب يكون ذلك الهواء فى غاية البرد .

واعلم : أن لنا فى هذه المسألة أبحاثا دقيقة ذكرناها فى « الملخص » وفى « المباحث المشرقية » ونكتفى ههنا من تلك الكلمات بسؤال واحد . وهو أنا نجد اليوم الذى يكثر فيه المطر ضعيف البرد ، واليوم الذى لا يكون فيه شىء من المطر ، بل يكون الصحو التام حاصلا فيه ، قوى البرد . ولو كان سبب برد الهواء ما ذكرتم ، لكان الأمر بالعكس .

أما الذى اخترته أنا فطريق آخر ، وهو أنا نقول : الجسم الملاصق للفلك يجب أن يكون فى غاية السخونة بسبب قوة الحركة الفلكية ، والجسم الذى يكون فى غاية البعد عن الفلك — وهو الجسم الحاصل فى المركز — يجب أن يكون فى غاية البرد ، بسبب انقطاع تأثيرات الحركة الفلكية عنه ، فالجسم الملاصق بمقعر الفلك يجب أن يكون أسخن الأجسام ، والجسم الذى يكون فى المركز ، يجب أن يكون أبرد الأجسام .

واذا عرفت هذا فنقول : السخونة موجبة للطافة ، والبرودة موجبة للكثافة . ولما كان أسخن الأجسام هو الجسم الملتصق بمقعر الفلك ، يجب أن يكون ألطف الأجسام هو ذلك . ولما كانت البرودة موجبة للكثافة ، وجب أن يكون الجسم الحاصل فى مركز العالم أكثف الأجسام . وعلى هذا الترتيب يجب أن يكون أسخن الأجسام وألطفها هو النار . والذى (يكون) تحت النار ، يجب أن يكون أقل سخونة و (أقل) لطافة من النار وهو الهواء . والذى تحت الهواء يجب أن يكون أقل سخونة ولطافة . ومتى كان كذلك كان أكثر برودة وكثافة . وذلك هو الماء . فأما الأرض فلكونها فى غاية البعد يجب أن تكون أبرد الأجسام وأكثفها وأصلبها . وهذا هو المختار عندى فى هذا الموضع ، والاستقصاء فى تفاريع هذا الباب مذكور فى « الطب الكبير » وفى كتاب « الهدى »

المسألة الرابعة

فى

أحكام النار

وهى اربعة :

الحكم الأول : الطبقة العالية منها الملتصقة بمقعر الفلك ، وهي النار الخالصة البسيطة واختلفوا فى انها هل هى نار محـــرقة ، أو هى من جنس الحرارة الغريزية ؟ وقول من يقول : الطبيعة النارية لما كانت خالية عن المعاوق ، وجب أن تفيد أقصى الغايات فى السخونة : ليس بشـىء . لأنه ثبت أن الحرارة الفاترة المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة القــوية المحرقة ، فلعل طبيعة تلك النار موجبة لأحد النوعين ، وليس لها صلاحية ايجاب النوع الثانى .

الحكم الثاني : النار البسيطة الخالصة ، ليس لها لون . بدليل : أن النـــار فى اصـــــل الشـــعلة أقـــوى مع أن ذلك الأصـــــل يرى كالخلاء ، ولأن التنور اذا كثر الايقاد فيه ، ضعف لون النار ، لأن اللون يحجب ما وراءه عن الابصار . فلو كانت النار ملونة ، لوجب أن تحجب الأبصار عن ادراك الكواكب .

الحكم الثالث : قال بعضهم : كرة النار ليســـت كرة تامة . لأن الحركة الفلكية عند القرب من القطبين ضعيفة رطبة ، والحركة الضعيفة البطيئة لا توجب السخونة الشديدة .

والحكم الرابع : ان تحت تلك الطبقة العالية من النار ، طبقـــة اخرى من النار . وهى نار مخلوطة بالأدخنة التى تتصاعد من الأرض اليها . ولولا وصول هذه المواد الأرضية اليها ، ما حصلت الشهب .

***

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

أما قوله : « اذا تركبت حصل من ذلك حار يابس . وذلك هو النار » فالمراد منه : ظاهر . وأما قوله « وخصوصا الصرف الذى هو جـــزء

من الشعلة ، والجزء الآخر هو الدخان » فالمراد منه : أن النار المحسوسة عندنا ليست نارا خالصة ، بل جزء من الشعلة هو النار . وأما الدخان فانه أجزاء ارضية مختلطة بالنار . وأما قوله « وحار رطب وهو الهواء ، فانه لولا أنه حار لما كان متخلخلا ينسل عن الماء » فالمراد منه : ذكر الدليل على أن الهواء حار ، وتقريره : انه لا شك أن الهواء رطب بمعنى كونه قابلا للاشكال الغريبة وتاركا لها بسهولة ، فهو ان كان باردا كان مساويا للماء فى الرطوبة والبرودة ، فوجب ان يكون مساويا له فى تمام الماهية ، ولو كان كذلك لما انفصل بالطبع عن الماء ، ولما تصاعد عنه . وحين رأينا الهواء بالطبع منسلا عن الماء ، علمنا أنه لا يماثله فى تمام الماهية ، وانما تحصل هذه المخالفة لو كان الهواء حارا بالطبع . وأما قوله « والبرد الذى فى أسفله ، فهو بسبب ما يخالطه من البخار المائى الغالب عليه عند قرب الأرض »

فالمراد منه : جواب السؤال الذى ذكرناه ، وهو أن يقال : لو كان الهواء حارا بالطبع فما السبب فى احساسنا الهواء البارد ؟ واجاب عنه : بأن هذا البرد انما كان بسبب انه يختلط بالهواء ، الأبخرة التى تصعد من الأرض الى الهواء ، وتختلط به . أما قوله « ولقواه حيث ينتهى شعاع الشمس المنعكس عن الأرض . أعنى : المسخن للأرض اولا ثم ما يجاوره عن قرب ثانيا » فالمراد منه : أن غاية برد الهواء انما يكون فى الهواء البعيد عن الأرض ، بعدا يصل اليه تأثير الأرض التى تتسخن بسبب استقرار الاشعة عليها . فاذا سخنت الأرض أوجبت سخونة الهواء الملتصق بها ، الا أن تأثير هذا التسخين انما يصل الى الهواء الذى يكون بقرب الأرض . فأما الهواء الذى يكون فى غاية البعد من الأرض ، فانه لا يصل اليه تأثير الأرض ، فلا جرم يبقى فى غاية البرد بسبب تصاعد الأبخرة اليه .

وأما قوله « ثم هواء حارا صرفا » فاعلم : ان حاصل هذا الكلام يرجع الى أن الهواء ثلاث طبقات :

احداها : الهواء الملتصق بالأرض .

ثانيا : الهواء الذى يبعد عن الأرض . لكن تتصاعد اليه الأبخرة

الكثيرة . وهذه الطبقة فى غاية البرد ، وهى المسماة بكرة الزمهرير .

وثالثها : الطبقة التى هى أعلى طبقات الهواء . وهى حارة بسببه الطبيعة الهوائية الموجبة للسخونة .

واما قوله : « وأما رطوبته فانه اقبل الأجسام واتركها للاشكال وأطوعها فى الاتصال والانفصال » فالمراد : أن الهواء رطب ، بمعنى كونه سهل القبول للأشكال الغريبة ، يسهل الترك لها . وأما قوله : « وبارد رطب . وهو الماء » فظاهر (٥) لا شك فيه . وأما قوله : « فبارد يابس (وهو الأرض) ولا أيبس من الأرض . وأما بردها . فيدلك عليه : كثافتها وثقلها » فالمراد : أن الأرض يابسة باردة . أما كونها يابسة فظاهر . وأما كونها باردة ، فقد احتج عليه بما فيها من الكثافة ، وبما فيها من الثقل .

ولقائل أن يقول : لما سلمتم أن الكثافة تدل على البرد ، فالنار يجب أن لا تكون كثيفة أصلا ، بل تكون فى غاية اللطافة . ولو كانت الرطوبة عبارة عن سهولة قبول الأشكال الغريبة وسهولة تركها ، وجب أن تكون النار أرطب الاجسام . وأنت لا تقول بذلك .

قال الشيخ : « ومكان الحار فوق مكان (البارد . ومكان الأبرد دون مكان) (٦) الأقل بردا ، والايبس فى التأثير (٧) أشد افراطا . أعنى : أن البارد اليابس (٨) أثقل ، والحار اليابس أخف »

التفسير : النار والهواء حاران ، والأرض والماء باردان . ومكان النار والهواء فوق مكان الأرض والماء . وذلك يدل على أن مكان الحار فوق مكان البارد . **وأيضا** : فقد ذكرنا أن المقتضى للحرارة هو الحركة الفلكية . وكل ما كان أقرب الى الفلك ، كان أولى بالحرارة ، وكل ما كان أبعد منه كان أولى بالبرودة . وذلك يقتضى أن يكون مكان الحار فوق

---

(٥) لا شك فيه فظاهر : ص (٦) سقط : ع
(٧) الدابين : ع — التأثير : ص (٨) واليابس : ع

مكان البارد . وأما قوله : « ومكان الأبرد دون مكان الأقل بردا » فاعلم : أن هذا هو الحق الذى لا محيد عنه ، لأنه لما كان الموجب للفوقانية هو الحرارة ، والموجب للتحتانية هو البرودة ، وجب ان تكون الأجسام العنصرية : ما كان تحت الكل . وذلك يقتضى أن تكون الأرض ابرد من الماء . وهذا هو الحق عندنا . الا أن المشهور من كلام « الشيخ » أن الماء أبرد من الأرض . ولعله رجع عن ذلك المشهور فى هذا الكتاب . فان قوله « مكان الأبرد دون مكان الأقل بردا » كالصريح فى ان الابرد يجب أن يكون دون الكل ، وان يكون الأقل بردا فوقه . وأما قوله : « الايبس فى التأثير أشد افراطا » فالمراد منه : ظاهر . وذلك لأن أحد اليابسين — وهو النار — فوق كل العناصر ، واليابس الثانى — وهو الأرض — تحت كل العناصر . وذلك هو المطلوب .

الفصل الحادى عشر

فى

الآثار العلوية

وهو مرتب على ثلاثة اقسام :

القسم الأول . وفيه مسائل :

المسالة الأولى

فى

بيان ان الأجرام الكوكبية مؤثرة فى هذا العالم

قـــال الشـــيخ : « وهذه الاسطقسات منفعلة بحسب تفعيل المؤثرات السماوية . والمؤثر الظاهر فيها هو الشمس والقمر ، وخصوصا فيما هو رطب ، فتزيده رطوبة وتخلخلا بزيادته . ولذلك (١) المد مـــع التبدر والأدمغة ، وينضج الفواكه والثمار . وأما الكواكب الأخر فافعالها حقة لكنها خفية لا يطلع عليها فى بادىء النظر »

التفســـير : نشاهد أحوال العالم السفلى تختلف بحسب اختلاف الشمس والقمر ، وسائر الكواكب ، فوجب أن تكون أحوال العالم معللة بأحوال هذه النيرات . وأما المقام الأول فنقول : ان أحوال هـــذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال الشمس . والكلام فيه قد استقصيناه فى المقالة الأولى من « السر المكتوم (٢) » واظهر تلك الوجوه : ان بسبب

---

(١) ولذلك ما يزيد المد مع البدر والأدمغة : ع

(٢) هو كتاب فى علم السحر . اعترف المؤلف بأنه الفه . وقد حاول بعض الباحثين تبرئته منه .

قربها وبعدها من سمت الرأس ، تحصل الفصول الأربعة ، وبسبب اختلاف الفصول الأربعة ، تختلف أحوال هذا العالم .

أما أن أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال القمر ، فقد ذكر « الشيخ » ههنا أمورا ثلاثة :

أولها : اختلاف أحوال المد والجزر فى البحار ، بسبب اختلاف أحوال القمر ، وزيادة نوره .

وثانيها : زيادة الأدمغة عند ازدياد نوره ، وانتقاصها عند انتقاص نور القمر .

وثالثها : اختلاف أحوال الثمار بسبب اختلاف أحواله . وأما أن أحوال هذا العالم تختلف بسبب اختلاف احوال سائر الكواكب ، فاثبات هذا المطلوب يستدعى مزيد تدقيق . والاستقصاء فيه مذكور فى « السر المكتوم »

الا ان ههنا نذكر نكتا لطيفة :

أولها : ان الشمس حيث ما تكون فى البروج الصيفية ، لو قارنها كوكب حار المزاج ، قوى الحر فى الهواء جدا ، ولو قارنها كوكب بارد المزاج ، ضعف الحر فى الهواء جدا . ولهذا السبب قد يكون صيف فى غاية الحر ، وصيف آخر ناقص الحر . وذلك يدل على هذا المطلوب .

وثانيا : أن هذا الكواكب نيرة ، ولا شك أن الاضاءة والانارة يوجبان السخونة . ولولا تأثير اضوائها فى الليالى ، والا لكانت الظلمة خالصة .

وثالثها : اعتبار الأحوال النجومية تدل على ذلك . فثبت : أن أحوال هذا العالم تختلف باختلاف أحوال النيرات الفلكية . واذا ثبت هذا وجب أن يكون بها ولأجلها . أما لأن الدوران يفيد الظن ، أو للكلام الفلسفى المشهور . وهو أن الفيض العام لا يتخصص الا لأجل تخصيص القوابل . وتخصيص القوابل لا يكون الا بسبب الحركة الدائمة الدورية . وتمام تقرير هذا الوجه مشهور فى « الحكمة » (٣) ومذكور بالاستقصاء فى « السر المكتوم »

---

(٣) أى كتب الطبيعة والفلسفة .

المسألة الثانية

فى

بيان حقيقة البخار والدخان

قـــال الشـــيخ : « الشمس اذا اشرقت على صفحة الأرض حللت وصعدت ، فالمتحلل الرطب بخار ، والمتحلل اليابس دخان »

التفســـير : ان شعاع الشمس اذا وقع على سطح الأرض ، ترتفع عنها اجزاء رطبة واجزاء يابسة . اما الرطبة فهى البخار . واما اليابسة فهى الدخان . واختلف الناس فى حقيقة البخار والدخان .

فذكر « أبو الخير الحسن بن سوار » فى أول الكتاب الذى صـــنفه فى الهالة وقوس قزح : ان كل واحد من هذه « الاسطقسات » يســـتحيل الى الآخر ، وان ذلك المستحيل يكون فى حالة استحالته شيئا تاليا غير ما منه استحال ، وسوى ما اليه يستحيل . وهو الذى سموه بخارا .

وهذا الكلام تصريح بأن البخار شىء غير الماء وغير الهواء . وذلك باطل قطعا . فان (٤) البخار أجزاء مائية صغيرة مختلطة باجزاء هوائية صغيرة ، بحيث لا يتميز فى الحس شىء من احد العنصرين عن شىء من الثانى . ولأجل صغر الأجزاء لا يقوى الحس على التمييز ، فيرى كانه شىء آخر مخالفا للماء والهواء ، مع أنه فى نفسه ليس الا الماء والهواء .

المسألة الثالثة

فى

بيان كيفية المطر والثلج والبرد

قـــال الشـــيخ : « فاذا تصاعدا صـــعد اليابس ودنا (٥) الرطب ، فيبرد (٦) فى الحيز البارد من الجو فيقطر مطرا بعدمـــا انعقد

---

(٤) بل : ص

(٥) وبقى : ع — ودنا : ص

(٦) فبرد : ع

غيما او ثلجا ، ان جمد السحاب . وهو سحاب او انضغط البرد الى باطن السحاب ، منحصرا عن حر مستولى على ظاهره ، كما فى الربيع والخريف ، جمد المطر بردا »

التفســـير : البخـــار الصـــاعد ان كان قليلا وحصل فى الهـــواء من الجو ما يحلله ، لم يحدث منه السحاب . اما ان كان كبيرا ، أو ان قل لكنه لم يوجد المحلل ، فاما أن يبلغ فى صموده الى الطبقة الباردة من الهواء ، أو لا يبلغ . فان بلغ فاما أن يكون البرد هناك قويا أو لا يكون . فان لم يقو البرد تكاثف ذلك البخار بسبب ذلك القدر من البرد ، واجتمع وتقاطر . فالبخار المجتمع هو السحاب ، والمتقاطر هو المطر . وأما ان كان البرد شديدا ، فاما أن يقبل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها أو بعد اجتماعها . فان كان الأول انعقدت تلك الأجزاء الصغار ، وانضم البعض الى البعض ويكون ذلك ثلجا . وان كان الثانى — وهو أن يصل البرد اليها بعد اجتماعها وصيرورتها قطرات كبارا — كان النازل بردا .

واعلم : أن السبب فى اختصاص نزول البرد بالربيع والخريف : هو ان حرارة الهواء تستولى على ظاهر السحاب ، فتختفى البرودة فى باطنه . وحينئذ يقوى البرد والجمود .

القسم الثانى من هذا الفصل
فى
الكلام فى الآثار التى تظهر فى الجو العالى
مثل الهالة وقوس قزح واشباهها

قـــال الشـــيخ : « وربما قـــام الهواء الرطب المائى ، كالمرآة . للنيرات على حسب المسامتات ، فلاحت خيالات تســـمى قوس قـــزح ، وشمسيات ونيازك »

التفســـير اعلم : أن الكلام فى هذا الباب لا يتلخص الا بتقـــديم مســـائل :

المسألة الأولى

فى

ان الهالة والقوس خيالات

المذهب الصحيح : أنهما من باب الخيالات . ولا وجــود لهما فى نفس الأمر . واعلم : أن الخيال هو أن ترى صورة شىء مع صــورة المرآة . ويظن ان تلك الصورة حاصلة فى المرآة ، مع أنه لا يكون الأمر كذلك . واعلم : ان اثبات الهالة والقوس من باب الخيالات ، مبنى على مقــدمات :

المقدمة الأولى

فى

بيان (أن) الصور المرئية فى المرآة

ليس انطباعها فى تلك المرآة

ويدل عليه وجوه :

الأول : لو كان لها انطباع فى المرآة ، لكان موضع ذلك الانطباع جزءا معينا من المرآة ، فوجب أن يرى جميع الناظرين تلك الصورة فى ذلك الجزء المعين من المرآة ، لكنه ليس كذلك ، فانك ترى صورة الشــخص والشجرة فى المرآة ينتقل مكانها من الماء مع انتقالك .

الثانى : انا نرى نصف العالم فى المرآة ، وانطباع الصورة العظيمة فى المحل الصغير محال .

الثالث : هذه الصورة لو انطبعت فى المرآة ، لكانت اما أن تنطبع فى سطح المرآة أو فى عمقها . والأول باطل . لأنا لا نرى هذه الصورة مرتسمة فى سطح المرآة ، بل نراها فى داخلها وفى عمقها ، حتى انك اذا قربت من المرآة ترى ان تلك الصورة قريبة منك ، واذا بعدت منها رأيت تلك الصورة قد بعدت منك . وكل ذلك يدل على أن هذه الصورة غير مرتسمة فى سطح المرآة . والثانى أيضا باطل . لأن عمق المرآة كثيف كدر مظلم ، فكيف ترتسم فيه هذه الصورة ؟

الرابع : ان سطح المرآة له لون . فلو ارتسم فيه شبح المرئى ، لحصل لونه فيه ، فوجب أن يرى ذلك الشبح على لون ممتزج من هذين اللونين . ومعلوم انه ليس الأمر كذلك . فانا نرى المرء فى المرآة على لونه الذى هو عليه .

فثبت بهذه الوجوه الأربعة : ان الصورة المرئية فى المرآة ، غير مرتسمة فيها .

المقدمة الثانية

فى

ابطال قول من يقول : ان الانسان انما يرى وجهه فى المرآة ، لان شعاع عين الانسان اذا وصل الى المرآة ، صارت المرآة قريبة ، الا ان سطح المرآة لما كان أملس انعكس الشعاع منه الى الوجه . وحينئذ يصير الوجه مرئيا بهذا السبب

والذى يدل على فساد هذا القول وجوه :

الأول : انه لو كان الأمر كذلك ، لوجب أن يحصل هذا الانعكاس عن جميع الأجسام . وذلك لان الجسم اما ان يكون سطحه أملس أو خشنا . فان كان أملس وجب أن ينعكس الشعاع عنه ، كما فى المرآة ، وان كان خشنا ، فسبب الخشونة ليس الا سطوحا صغيرة اتصلت بعضها بالبعض على الزوايا . ولابد فى كل زاوية من سطح ليست فيه زاوية ، فيكون أملس ، والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية ، وانتهت قسمة السطوح الى اجزاء لا تتجزأ . وكلاهما محال . فثبت : أن كل سطح خشن فهو مؤلف من سطوح ملس ، فيجب أن يحصل عن كل سطح منها عكس .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال : الشرط فى كون السطح بحيث ينعكس عنه الشعاع أن يكون سطحا كبيرا ؟

وأيضا : فالسطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع الى جهات شتى . فيتفرق ذلك الشعاع فحينئذ لا يحصل عنها الابصار .

لانا نجيب عن الأول : بان الخطوط الشعاعية التى تخرج من العين

تكون فى غاية الدقة ، ويكون طرف كل خط منها فى غاية الصغر . واذا وقعت أطراف هذه الخطوط الشعاعية على الزجاج المدقوق ، لا دقا ناعما ، بل دقا الى اجزاء كثيرة ، فحينئذ يكون طرف كل واحد من تلك الخطوط الشعاعية أصغر كثيرا من كل واحد من سطوح هذه الأجزاء الزجاجية المدقوقة ، لا دقا ناعما ، فكان يجب أن تنعكس هذه الخطوط الشعاعية عن تلك السطوح . وحيث يكون الأمر كذلك ، علمنا فساد قوله .

وعن الثانى : انا اذا نظرنا الى الماء ، فربما رأينا نصف العالم فيه ، واذا دخلنا بيتا ضيقا ونظرنا الى الجدار انعكس الشعاع من ذلك الجدار الى سائر جوانب هذا البيت الصغير . فالتفرق الحاصل فى شعاع العين ههنا ، أقل من التفرق الحاصل فى شعاع العين ، عندما نظرنا الى الماء ورأينا نصف العالم . واذا كان ذلك التفرق الكثير فى شعاع العين لم يصر فى الابصار ، فالتفرق الحاصل فى شعاع العين عند كون الانسان فى البيت الصغير ، أولى أن لا يمنع من الابصار .

فثبت : سقوط العذرين المذكورين .

الالزام الثانى : ان الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمرآة وانعكس عنها الى الوجه ، فاما أن تكون مفارقة الشعاع المنعكس لا توجب انسلاخ صورة المحسوس عن الشعاع ، أو توجب . فان كانت لا توجب ، فكيف لا يرى ما اعرضنا عنه وفارقه الشعاع عنه . واذا كانت المفارقة توجب انسلاخ تلك الصورة ، فكيف ترى المرآة والصورة معا فى الوقت الواحد ؟

فان قالوا : الشعاع القائم على المرآة يقتضى رؤية المرآة ، والشعاع الآخر الذى انعكس من المرآة الى الوجه يقتضى رؤية الوجه .

نقول : فعلى هذا التقدير قد اختص بكل واحد من المبصرين شعاع على حدة ، فوجب أن لا يريا معا ، كما أن الشعاع الواقع على « زيد » غير الشعاع الواقع على « عمرو » ومن فتح واحدة من عينيه لا يوجب أن يتخيل المرئى من « زيد » مخالطا للمرئى من « عمرو »

الالزام الثالث : انا قد نرى فى المرآة شبح شىء ، فنراه أيضا بنفسه . وهذا انما يحصل على قولهم ، لأجل انه اتصل به خطان من

الشعاع . احدهما : صار اليه الاستقامة . والثانى : بالانعكاس من المرآة . الا انا نقول : فهذان الخطان الشعاعيان قد اتصلا بالمبصر الواحد . والشعاعان كل ما كان اجتماعهما وتركبهما على المبصر الواحد اشد ، كان الادراك به اكمل وابعد عن الغلط ، وكان يجب أن يحصل الادراك عـلى الوجه الواحد فقط . وما لم يكن كذلك ، علمنا فسـاد قولهم .

المقدمة الثالثة
فى
انكار القول بالشعاع

اعلم : ان الحكيم « ارسطاطاليس » واصحابه ينكرون القـول بالشعاع ، واقاموا الدلائل المذكورة على فساد القول بانطباع الصورة فى المرآة ، وحينئذ . احتاجوا الى ان يذكروا وجها ثالثا مغايرا لهذين الوجهين ، فقالوا : الجسم اذا كان ملونا وكان مضيئا ، ثم قابل البصر السليم وحصل بينهما هواء شفاف ، فانه يحدث ذلك الشبح فى العين ، من غير ان يكون ذلك الشىء منفصل من المرئى ، ويسرى فى الهواء الشفاف ، ويصل الى البصر ، بل يحدث ذلك الشبح فى العين ابتداء عند حصول هذه الشرائط . قالوا : وهذه الأفعال الطبيعية التى لا يحتاج فيها الى مماسة بين الفاعل والمنفعل ، بل يكفى فيها مجرد المحاذاة .

واذا عرفت هذا فنقول : اذا اتفق أن كان الجسم ذا شبح صقيلا ، تادى الى العين صورة جسم آخر ، نسبته من الصقيل ، نسبة الصقيل من العين . لا بأن يقبل الصقيل صورة ذلك الجسم ، بل يكون بـادى صورته سببا لتادى صورة ما تكون منه فى العين على النسبة المخصوصة المذكورة ، وليس فى هذا المذهب الا ان يقال : كيف يرى ما لا يقابل ولا ينطبع صورته فى المقابل ؟ وهذا ليس فيه الا التعجب والنـدرة ، ولم يقم على امتناعه حجة ولا برهان .

واذا عرفت هذا فنقول : الأحكام التى نحن فى اعتبارها لا تختلف ، سواء قلنا : ان رؤية الشىء فى المرآة بسبب خروج الشعاع من العين الى

المرآة ، او تلنا على هذا الوجه الذى نكرناه ولخصناه ، واذا كان كذلك فلا باس بان يذكر انعكاس الخطوط الشعاعية ليكون التفهيم اتم واكمل .

***

واذا عرفت هذه المقدمات ، فنقول : الهالة والقوس كل واحد منهما جيلا . وقال قوم : انه أمر حقيقى . ثم قال « ثاوفرطوس » ان شعاع القمر اذا وقع على السحاب كان شبيها بحجر يلقى فى الماء فيحدث هناك موج مستدير ، مركزه الوسط المسقط ، وذلك الوسط قد يكون كالمظلم لأنه يتخلل الغيم بسبب قوة شعاع القمر ، فيبقى الهواء شفافا ، فلا يرى بل يتخيل الشيىء كالمظلم .

واعلم : أن هذا القول باطل . ويدل عليه وجهان :

الأول : انه لو كان الأمر كما قالوه ، لكانت الهالة لها موضع معين من السحاب ، لكن ليس الأمر كذلك ، فانه يراها الذين تختلف مقاماتهم فى مواضع مختلفة من السحاب .

الثانى : ان جرم القمر أعظم من جرم السحاب بكثير ، فمن المحال أن يختص ضوء القمر بجزء معين من السحاب . فثبت بما ذكرنا : ان الهالة والقوس لا حقيقة لهما ، بل هما من باب الخيالات .

المسالة الثانية

فى

تحقيق الكلام فى الهالة

المشهور : أن الهالة انما تتخيل بسبب انعكاس البصر عن الغمام الى جرم القمر . قالوا : ويجب أن يكون ذلك الغمام موصوفا بشرائط :

أحدها : أن يكون صقيلا . وانما اعتبرنا هذا الشرط ، لأجل أن ينعكس البصر عنه .

وثانيها : أن يكون أجزاء صغيرة غير متصلة . وانما اعتبرنا ذلك ، لأن المرآة اذا كانت فى غاية الصغر ، فانها تقبل اللون ولا تقبل الشكل واذا كبرت تلك الأجزاء ادت لون النير ، ولم تؤد شكله .

وثالثها : استقرار تلك الأجزاء على لون البياض . والسبب فيه : أنها لو كانت مختلفة الألوان لكان المحسوس لونا ممتزجا من لون المرئى ومن لون المرآة ، وعلى هـذا التقدير فانه لا يحصل الاحساس باللون الخالص الحاصل للمرئى .

ورابعها : أن لا تكون تلك الأجزاء مختلفة فى الوضع . والسبب فى اعتبار هذا الشرط : أن تكون الخطوط التى بين البصر والغمام كلها متساوية (والتى تنعكس من هذه الخطوط أن النير ، كلها متساوية) (٧) لأنه اذا كان الغمام بهذا الوصف ، وكان النير فوقه ، وكان البصر تحته ، حدث عند ذلك مخروطان كل واحد منهما متساوى الأضلاع والزوايا . رأس احدهما البصر ، ورأس الآخر النير ، وقاعدتهما الغمام . وتكـون هذه القاعدة مستديرة . وبيانه : أنا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى النير على الاستقامة ، ثم فرضنا أنه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام ، ثم ان كل واحد منها انعكس الى النير ، فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية ، قواعدها كلها واحدة . وهى الخط المستقيم الذى تصورناه خارجا من البصر الى النير ، واضلاعها هى الخطوط التى من البصر الى الغمام ، والتى من الغمام الى النير . وهذه الخطوط متساوية — واعنى الخطوط التى من البصر الى الغمام مساو بعضـها بالبعض ، والتى من الغمام الى النير مساو بعضها لبعض — واذا كان كذلك ، كان الخط المار برءوس المثلثات التى عند الغمام يكون دائرة اضطرارا ، وعلى هذه الجهة تكون الهالة دائرة .

هذا هو تقرير القول المشهور فى الهالة :

وعندى فيه احتمال آخر : وهو انه اذا كان تحت القمر غيم رقيق لطيف ، فاذا نظر الانسان الى جرم القمر واحس بضوئه اللامع القوى ، عرض للبصر أن لا يحس بذلك الغيم الذى هو متوسط بين القمر والبصر ، لأن من شأن الحس أنه اذا انفصل عن المحسوس القوى ، الا يحس

---

(٧) يبدو أن النص الأصلى كان هكذا : والذى يعكس من هـذه الخطوط متساوى . لأن خطوط النير كلها متساوية .

فى ذلك الوقت المحسوس الضعيف ، فاذا حصل الاحساس بقرص القمر وبضوئه اللامع ، امتنع ان يحس بذلك الغيم المتوسط ، واذا لم يحس بذلك الغيم رؤى ذلك الموضع كالروزنة النافذه الى جرم القمر ، ورآها كالسواد المظلم . واما الغيم الذى لا يكون متوسطا بين البصر وبين جرم القمر ، فالبصر يحس به كالدائرة المحيطة بجرم القمر ، لأن البصر لا يحس وراء ذلك الغيم المحسوس محسوسا آخر اقوى ضوءا منه . فلا جرم يحس بذلك الغيم . ثم ان الضوء اذا وقع على البخار اللطيف الرقيق ، فانه يحس بالبياض . ولهذا السبب يحس بذلك الغيم ، كانه دائرة بيضاء تحيط نجوم القمر . وهذا الوجه ظاهر الاحتمال فى أمر الهالة .

المسألة الثالثة
فى
القــوس

اذا وجد فى خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صــافية ، وحصل وراءها جسم كثيف ، اما جبل أو سحاب مظلم ، ثم كانت الشمس من الجانب الآخر من الأفق أو قريبا منه ، فاذا أدير الانسان عن الشمس ونظر الى ذلك الهواء الوشى . فكل واحد من أجزاء ذلك الهواء الوشى صقيل ، ويكون كل واحد منها فى وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ، وكل واحد من تلك الأجزاء فى غاية الصغر ، فلا يؤدى الشكل بل يؤدى الضوء ، ويكون ذلك اللون مركبا من لون المرآة وضوء الشمس .

والسبب فى استدارة هذا القوس : ان الأجزاء التى ينعكس عنها شعاع البصر ، وقعت بحيث أنا لو جعلنا الشمس مركز دائرة لكان القدر الذى يقع من تلك الدائرة فوق الأرض ، ثم يمر على تلك الأجزاء ، فان كانت الشمس على الأفق ، كان الخط المار بالناظر ، والنير ، عــلى بسيط الأفق . — وهو المحور — وحينئذ يكون بسيط الأفق يقســم المنطقة بنصفين ، وترى القوس نصف دائرة ، وكلما كان الارتفاع أكثر ، كانت القوس اصغر .

المسألة الرابعة

فى

الشمسات

يجب البحث عن أسبابها القابلة والفاعلة .

أما الأسباب القابلة : فثلاثة

أحدها : ان يحصل بقرب الشمس غيم كثيف صقيل ، فيقبل فى ذاته ضوء الشمس ، كما أن جرم القمر فى ذاته يقبل ضوء الشمس .

وثانيها : ان لا يقبل ذلك الغيم ضوء الشمس فى ذاته ، ولكنه يؤدى خيال الشمس ، لأن المرآة الكبيرة كما تؤدى اللون ، فقد تؤدى الشكل أيضا .

وثالثها : ان البخار اللزج (اذا صعد (٨)) الصاعد وتشكل بشكل الاستدارة فى الهواء ، على ما هو طبيعة الأجسام الرطبة ، وبلغ فى صعوده الى كرة النار ، اشتعلت النار فيه . وهو مستدير الشـــكل . فلا جرم كان شكله كشكل الشمس .

واعلم : أنه ربما كانت تلك المادة كثيفة فبقيت أياما وليالى بل شهورا . وربما وصل الى الموضع الذى يتحرك بتبعية الفلك . فهو أيضا يتحرك باستدارة ويحصل له طلوع وغروب . ولهذا الحســـم لابد وأن يكون العنصران الخفيفان غالبين فيه على الثقيلين ، والألم يبق فى الهواء مدة مديدة . ولابد وأن يكون الامتزاج الذى بين أجزائها محكما جـــدا ، والا لم يبق مدة مديدة .

وأما الأسباب الفاعلة : فهى اتصالات فلكية أو قوى روحانية ،

---

(٨) الصاعد : ص

اذ أنه — سبحانه — يخلقها ابتداء (٩) . وهو الأصح . لما ثبت انه — سبحانه وتعالى — فاعل مختار .

المسألة الخامسة
فى
النيـــازك

انها خيالات شبيهة بقوس قزح فى لونها ، الا انها تكون فى جنبه الشمس ، يمنة ويسرة فقط . وسبب استقامتها فى الحس أمران :

الأول : انها ربما كانت قطعا صغارا من دوائر كبار ، فلا جـــرم رؤيت مستقيمة .

الثانى : ان مقام الناظر بحيث يرى المحدب مستقيما .

واعلم : أن هذه النيازك قل ما توجد عند كون الشمس فى نصف النهار ، بل توجد عند الغروب والطلوع ، لأن الشمس فى ذلك الوقت تحلل السحاب الدقيق فى الأكثر .

فهذا تمام القول فى هذه المباحث .

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .

أما قوله « وربما قام الهواء الرطب المائى كالمرآة للنيران عـــلى المسامتات » فاعلم : أنا بينا أن هذه الأجزاء البخارية الرطبة ، كيف ينبغى أن تكون حتى تكون كالمرآة لهذه النيرات ؟

---

(٩) سبق للمؤلف أن قال : ان الله تعالى كما يخلق بلا واسطة ، يخلق ايضا بواسطة السببية . وفى القرآن عن الخلق من الله بواسطة : قوله تعالى : « انما أمره اذا اراد شيئا ان يقول له : كن . فيكون » (يس ٨٢) وفى القرآن عن الخلق من الله بواسطة شىء آخر : قوله تعالى عن الملائكة : « لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون » (التحريم ٦) وهو قد قال فى هذا الفصل بعد ذلك : « وأما السبب الفاعل فهو الله — سبحانه وتعالى — ابتداء ، أو بعض القوى الروحانية والاتصالات الفلكية » .

وقوله « على حسب المسامتات » فالمراد منه : المسامتة المعتبرة فى تخيل الهالة ، بخلاف المسامتة المعتبرة فى تخيل القوس . فان المسامتة المعتبرة فى تخيل الهالة مشروطة بكون الغمام متوسطا بين البصر وبين المبصر . وأما المسامتة المعتبرة فى تخيل القوس ، فهى مشروطة بكون البصر متوسطا بين المرآة وبين المرئى .

فظهر أن هذه المسامتة بخلاف تلك المسامتة .

أما قوله « فلاحت خيالات تسمى قوس قزح وشمات ونيازك » فقد ذكرنا أن هذه الأشياء ليســت موجودات حقيقية ، بل هى خيـالات . وفسرنا المراد من كونها خيالات .

***

قـال الشــيخ : «وأذا انتهى التصعد الى حيز النار ، اشتعلت فيه نار ثاقبة (١٠) الاشــتعال ، فان تلطف بسرعة واستحال نارا ، شف فرؤى كالمنطفىء ، وانما هو يستحيل نارا ، والنار الصرفة لا لون لها .

تلمل اصول الشعل حيث كانت النار قوية ، ترى مثل الخلاء ينفذ فيه البصر ، فان لم يتحلل بسرعة وبقى ، كان من ذلك الكواكب : ذوات الأذناب والذوائب والشــهب فان اســتجمر ولم يشــتعل رؤيت علامات حمر ، هائلة فى الجو ، فان كان مســتفحمة رؤيت كالهوات والكواكب الغائرة المظلمة ، واقفة حذاء جزء من السماء »

التفسير : المادة الدخانية اللزجة الدهنية ، اذا ارتفعت ووصلت الى كرة النار ، اشتعلت . فان كانت المادة لطيفة اشتعلت سريعة ، وانقلبت نارا صرفة ، وحينئذ يصير كالمنطفىء . وذلك لأن النار الصرفة لا لون لها .

واحتج « الشيخ » على ذلك بانا نرى أصول الشعل كانها خلاء صرف ، مع العلم الضرورى بان معدن قوة النار ومنبعها ليس الا هناك ،

---

(١٠) سارية : هامش .

وأما ان كانت تلك المادة كثيفة ، فاما أن يبقى الاشتعال فيها أو لا يبقى ، فان بقى الاشتعال فيها ، رؤيت تلك المادة كالنار المشتعلة ، فحدث منه الكواكب ذوات الأذناب والذوائب والشهب . وأما ان كان لا يبقى الاشتعال فيها بل بقيت تلك المادة كالجمرة ، رؤيت علامات هائلة فى الجو ، وربما كانت المادة غليظة جدا ، فاذا انطفأ الاشتعال بقيت تلك المادة كالجمرة المنطفئة ، فرؤيت كالهوات والكوات واقعة حذاء جزء من السماء .

***

قال الشيخ : ((واذا برد الدخان فى الجو ، قبل الانتهاء الى حيز الاشتعال ، هبط ريحا))

التفسير : السبب الأكثرى فى تولد الرياح : أن الأدخنة اذا تصاعدت فعند وصولها الى الطبقة الباردة ، أما ان يكسر حرها برد ذلك الهواء ، وحينئذ تثقل تلك الأدخنة وتنزل ، فيحصل من نزولها تموج فى الهواء ، فيحدث الريح . واما أن تبقى على حرارتها وحينئذ لابد وأن يتصاعد الى أن يصل الى كرة النار المتحركة بحركة الفلك ، وحينئذ لا يقوى على الصعود لأن الحركة الدورية القوية التى للنار ، تمنع هذه الأدخنة عن الصعود ، وحينئذ ترجع هابطة ويحدث الريح . **وهذا الذى ذكرناه هو السبب المادى . واما السبب الفاعل :** فهو الله — سبحانه وتعالى — ابتداء ، أو بعض القوى الروحانية والاتصالات الفلكية .

القسم الثالث
من هذا الفصل
(فى)
الكلام فى الأمور التى تحدث على وجه الأرض

قال الشيخ : ((وهذه الأبخرة والأدخنة اذا احتبست فى الأرض ولم تتحلل ، حدث منها أمور . اما الأبخرة فتتفجر عيونا ، واما

الادخنة فهى اذا لم تنسل فى المسام والمنافذ ، زلزلت الأرض ، فربما خسفت ، وربما خلصت نارا مشتعلة لشدة الحركة جارية مجرى الريح المحتبسة فى السحاب ، فانها يحدث لشدة حركتها صوت الرعد ، وتنفصل مشتعلة برقا او صاعقة ، ان كانت غليظة كبيرة »

التفسير : الابخرة والادخنة المتولدة تحت الارض ، اما أن تكون كثيرة قوية ، أو لا تكون كذلك ، **اما الاول** . فنقول : ان تولد تحت الأرض بخار ، كان ذلك البخار موصوفا بصفات ثلاث — وحينئذ (تكون قد) حدثت العيون السيالة —

احدها : كون تلك الأبخرة كثيرة .

وثانيها : كونها قوية على تفجير الارض .

وثالثها : كونها بحيث يستتبع كل جزء منها جزءا آخر . ومن المعلوم : أنه متى تولدت الأبخرة الموصوفة بهذه الصفات الثلاث ، تنفجر العيون السيالة ، فان فات القيد الثالث ، حدثت العيون . وان فات القيد الثانى ، فهو مياه القنى ، لأنها متولدة من أبخرة لا تقوى على شق الأرض . فاذا أزيل التراب عن وجهها ، صادفت تلك الأبخرة منفذا ، فاندفعت اليه بأدنى حركة ، فان أضيف اليه ما يمده ويسيله ، فهو ماء القنى ، والا فهو ماء البئر . وأما أن تولد تحت الأرض دخان قوى كثير المادة ، وكان وجه الأرض متكاثفا عديم المسام ، فانه اذا حاول ذلك الدخان الخروج ولم يتمكن منه لكثافة وجه الأرض ، فحينئذ يتحرك فى ذاته ويحرك الأرض . وذلك هو الزلزلة . وربما كانت فى القوة الى أن تشق الأرض ، وربما انفصلت تلك الأدخنة نارا محرقة ، وأحدثت (١١) الأصوات الهائلة . ونظير حدوث هذه الأحوال عن تولد تلك الأدخنة تحت الأرض : حدوث الرعد والبرق عن الأبخرة المتصاعدة .

***

قال الشيخ : « واذا لم يبلغ قدر الأبخرة والأدخنة المحتبسة فى الأرض ان يفجر عيونا ، او يزلزل بقعة ، فقد اختلطت على ضروب

---

(١١) وحدثت : ص

من الاختلاط ، مختلفة فى الكم والكيف ، وحينئذ يتولد منها الأجسام الأرضية (فما كان منها يذوب ولا يشتعل (١٢) مثل الذهب والفضة ، فالغالب عليها المائية . وما كان منها يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ ، فانها غالب عليها (١٣) المائية والهوائية . وما كان منها لا يذوب ، فانه غالب عليه الأرضية . وما كان يتطرق ففيه دهنية لا تجمد . وما كان يذوب ولا يتطرق ، فمائيته خالصة ولا دهنية فيه . وهذا أول ما يتكون عن هذه الاسطقسات »

التفسير : المقصود من هذا الفصل : الكلام فى كيفية تولد الأجسام المعدنية . واعلم : أن هذه الأبخرة والأدخنة المتولدة تحت الارض . ان كانت قوية كثيرة المادة ، حدثت عنها العيون المتفجرة والزلازل — على ما سبق تقريره — وان كانت قليلة ضعيفة ، فحينئذ تبقى محتبسة فى باطن الأرض ، وتتولد عنها هذه الأجسام المعدنية . واعلم : أن التقسيم الصحيح لهذه الأجسام المعدنية أن نقول : هذه اما أن تكون ذاتية أو غير ذاتية . أما الذاتية فهى على ثلاثة اقسام :

احدها : الذائب الذىينطرق ولا يشتعل . وهو الأجسام السبعة .

وثانيها : الذائب الذى يشتعل ولا يتطرق . وهو مثل الكباريت والزرانيخ .

وثالثها : الذائب الذى لا يتطرق ولا يشتعل . وهو مثل الأملاح والزاجات . فانها تذوب وتنحل بالرطوبات .

وأما الأجسام المعدنية التى لا تكون ذاتية ، فهى قد تكون رطبة ، وقد تكون يابسة . اما الرطبة : فكالرواسى فانها لا تقبل الذوب ، مع أنها فى غاية الرطوبة وأما اليابسة : فهى كاليواقيت وسائر الأحجار ، فانها لا تقبل الذوب لغاية صلابتها ويبسها . فخرج من هذا التقسيم : أن أقسام المعدنيات خمسة :

أما القسم الأول — وهو الذائب المتطرق — فهذا هو الذى يخمر

---

(١٢) سقط : ع

(١٣) عليها مع : ع

رطبه ويابسه محكما شديدا لا تقوى النار على تفريق أحدهما عن الآخر ، وفيه دهنية قوية لأجلها يقبل الانطراق .

وأما القسم الثاني — وهو الذائب المشتعل — ففيه أيضـــا رطوبة ويبوسة ودهنية . ولكن المزاج غير مستحكم . ولأجله قويت النار على التفريق بين ما فيه من الرطب واليابس . وذلك هو الاشتعال .

وأما القســـم الثالث — وهو الذائب الذى ينحل بالرطوبة فذلك لاستيلاء المائية على مزاجه ، ولكون ذلك التركيب غير مستحكم المزاج .

وأما القســـم الرابع — وهو الرطب الذى لا يذوب كالزئبق — فالسبب فيه : استيلاء الأجزاء الرطبة على ذلك المزاج ، مع أن الامتزاج بين الأجزاء الرطبة واليابسة محكم لا تقوى النار على تفريقها .

وأما القســـم الرابع — وهو الرطب الذى لا يذوب كالزئبق — واشباهه فذلك لاستيلاء الأجزاء اليابسة على ذلك المزاج ، مع أن ذلك الامتزاج بين الأجزاء اليابسة والرطبة محكم ، فلا تقوى النار عـــلى تفريقها أيضا .

واعلم : أن هذه الأحكام ظنون وحســـابات ، ولا يمكن تقريرها بالبراهين اليقينية ، بل لا سبيل الى طريق الحكم فيها الا على طـــريق الأولى والاخلق بحسب الحدس والحساب .

ولنرجع الى تفسير ألفاظ الكتاب

أما قوله « فمنها ما يذوب ولا يشتعل مثل الذهب والفضة ، فان الغالب عليها المائية »

ولقائل ان يقول : لا ينبغى ان يقال : ان الذى يذوب ولا يشتعل ، يكون مثل الذهب والفضة . فان الذى يذوب ولا يشتعل قسمان :

احدهما : ما ينحل بالرطوبة . كالأملاح والزاجات .

والثانى : ما ينطرق وهو مثل : الذهب والفضة أيضا . وهـــذا القسم لا ينبغى ان يقال : الغالب عليه المائية ، بل الغالب عليه الدهنية اللزجة . ولولا هذه الرطوبة لما كان قـــابلا للانطراق . وأما قـــوله :

« وما كان منها يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ ، فانه غالب عليه مع المائية الهوائية » فهذا أقرب الى الصواب ، ومع ذلك نيجب أن يقال : الغالب عليه الدهنية اللزجة ، الا أن التركيب الحاصل بين ما فيه من الأجزاء الأرضية والأجزاء الدهنية ، ليس تركيبا قويا ، ولأجل ضعف ذلك التركيب قويت النار على الاحراق والتفريق .

وأما قوله « وما كان لا يذوب ، فانه غالب عليه الأرضية » فهذا أيضا فيه نظر ، لأن الزئبق لا يذوب ، مع انه لا يمكن أن يقال : ان الغالب عليه الأرضية . وأما قوله : « وما كان ينطرق ففيه دهنية لا تحمد » ففيه نظر لأن التقسيم المتقدم كان مذكورا بحسب الذوبان وعدم الذوبان . واذا كان كذلك لم يكن التقسيم المذكور بحسب قبول الانطراق وعدم الانطراق جزءا من أجزاء التقسيم المتقدم . وأما قوله : « وما كان يذوب ولا ينطرق فمائيته خالصة لا دهنية » ففيه أيضا نظر ، لأن من الأشياء التى تذوب ولا تنطرق ، ما يذوب ويشتعل كالكبريت والزرنيخ ، مع أن فيها هوائية ودهنية .

الفصل الثاني عشر

في

النبات

قال الشيخ : « وهذا أول ما يتكون عن هذه الاسطقسات ، فاذا تركبت الاسطقسات تركيبا أقرب الى الاعتدال ، يحدث النبات ويشاركه الحيوانات فى قوى التغذية والتوليد وله نفس نباتية ، هى مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به ، واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص »

التفسير : اعلم : ان الاسطقسات الأربعة اذا اختلطت وامتزجت كان لاختلاطها ولامتزاجها مراتب ثلاثة :

فأولها : مرتبة المعدنيات . واليه الاشارة بقول « الشيخ » فى صفة المعدنيات : « وهذه أول ما يتكون عن هذه الاسطقسات »

وثانيها : مرتبة النبات . وذلك لأن الاسطقسات اذا تركبت تركيبا أقرب الى الاعتدال من التركيب الذى حصل فى المعدنيات ، حدث النبات. وهذا بناء على انه كل ما كان الاعتدال فى المركبات أكثر ، كان استعداده لقبول القوى الشريفة الفاضلة أولى . وفيه بحث سيأتى فى أول فصل (١) الحيوان . وأما قوله : « ويشارك النبات الحيوان فى قوى التغذية والتوليد » فالأمر فيه ظاهر ، وذلك لأن النباتات والحيوانات متشاركتان فى الاغتذاء والنمو والتوليد .

وأما قوله : « ولها نفس نباتية هى مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به واستبقاء النوع بتوليد مثل ذلك الشخص » فاعلم : أن النبات والحيوان يشتركان فى حصول هذه الأمور الثلاثة ، وهو الاغتذاء ، والنمو ، وتوليد المثل .

---

(١) باب : ص

ثم من الناس من يقول : لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاث . ومنهم من يقول : بل النفس النباتية صورة موجودة فى جسم النبات ، تتفرع عليه هذه القوى الثلاث . وقول « الشيخ » ولها نفس نباتية هى مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته واستبقاء النوع بتوليد مثل الشخص » يحتمل الوجهين .

***

قال الشيخ : « ولتلك النفس قوة غاذية من شأنها أن تحيل جسما شبيها بجسم ما ، هى فيه بالقوة ، الى أن تكون شبيها بالفعل ، لشدة بدل ما يتحلل ، وقوة نامية وهى التى من شأنها أن تستعمل الغذاء فى اقطار المغتذى يزيدها طولا وعرضا وعمقا الى أن تبلغ به تمام النشوء ، على نسبة طبيعته وقوة مولدة تولد جزءا من الجسم الذى هو فيه ، يصلح أن يكون عنه جسم آخر بالعدد ، مثله بالنوع »

التفسير : وهذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

ان قوله : « ولتلك النفس قوة غاذية وقوة نامية وقوة مولدة » صريح فى أن النفس النباتية ليست عبارة عن مجموع هذه الثلاث ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : لا معنى للنفس النباتية الا حصول هذه القوى الثلاث فقط ؟ وما الدليل على أن ههنا شيئا آخر مغايرا لهذه القوى الثلاث يكون مبدأ لها ؟ فان الدعوة من غير الدليل ، لا تليق بأهل التحقيق .

المسألة الثانية

كلام « الشيخ » ههنا وفى جميع كتبه ، صريح فى أن القوة الغاذية والنامية والمولدة قوى ثلاث متغايرة بالماهية . ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : الكل قوة واحدة الا أنها فى أول الأمر تورد الغذاء على البدن وحينئذ تكون تلك القوة غاذية ، ثم اذا صرفت (٢) تلك القوة

(٢) الأصل : عرفت . ويبدو أن صحتها صرفت .

عن هذا الفعل ، فحينئذ تزيد فى جوهر العضو فى الجوانب الثلاثة ، فتكون تلك القوة بحسب هذا الفعل نامية ، فاذا صرفت عن هذا الفعل ، فحينئذ ينفصل جزءا من جوهر المغتذى ، يمكن أن يتولد عنه مثله ، فتكون تلك القوة بعينها بحسب هذا الفعل مولدة ؟

فالحاصل أن يقال : هـذه القوة واحدة فى ذاتها ، الا أن فعلها الأول هو التغذية ، وفعلها الثانى هو التنمية ، وفعلها الثالث هو التوليد ، فلا جرم حصل لها بحسب كل واحد من هذه الأفعال اسم خاص .

وليس لهم أن يقولوا : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وذلك لأن هذه القاعدة ممنوعة . وبتقدير صحتها فهى غير نافعة فى هذا الموضع . وذلك لأن الواحد لا يصـدر عنه الا الواحد بحسب الآلة الواحدة والوقت الواحد وبحسب المادة الواحدة . فاما بحسب الآلات المختلفة والمواد المختلفة فلا نزاع فى انه يجوز أن يصدر عن الواحد اكثر من الواحد . وههنا الآلات مختلفة والمواد مختلفة ، فلا جرم لا يمتنع أن يصدر عن القوة الواحدة هذه الأفعال المختلفة .

المسألة الثالثة

فى

كيفية التغذية والتنمية

اما القول فى كيفية التغذية والتنمية فمشهور ، واما القول فى التوليد ففيه صعوبة . وذلك لأن القوة المولدة قوة لا شعور لها ولا اختيار ولا تأثير لها ، الا بالايجاب الذاتى . وهذه المادة منها يتولد بدن الحيوان ، اما أن تكون مادة متشابهة الأجزاء فى الطبيعة والخاصة . واما الا تكون كذلك . فان كان الأول فالقوة الطبيعية الموجبة بالذات اذا كانت حالة فى مادة متشابهة الأجزاء فى الحقيقة ، وجب ان يكون الأثر أثرا متشابها وهو الكرة ، فكان يجب ان يكون شكل بدن الحيوان على شكل الكرة هذا خلف .

وان كان الثانى فحينئذ فكون المادة التى منها تولد بدن الحيوان مادة مركبة من اجزاء مختلفة الطبيعة ولابد وان يكون كل واحد من تلك الأجزاء بسيطا فى طبيعته ، والا لزم ان يحصل فى ذلك الجسم اجزاء غير متناهية بالفعل . وذلك محال . واذا كان كل واحد من تلك الأجـزاء بسيطا كانت القوة المولدة القائمة به قوة قائمة بمادة بسيطة ، فوجب أن يكون شكل كل واحد من تلك الأجزاء هو الكرة ، فيلزم أن يكون الحيوان كرات مضمومة بعضها الى البعض . هذا خلف .

ولما كان القول باثبات القوة المولدة المصورة مفضيا الى هذين القسمين الباطلين ، وجب أن يكون القول به باطلا ، وأن يجزم العاقل بأن خالق الحيوان ومصور اعضائه هو الله تعالي العالم القدير الحكيم .

ولنكتف بهذا القدر من المباحث فى هذا الباب ، فان الاستقصاء فيه مذكور فى كتاب « الملخص »

الفصل الثالث عشر

فى

الحيوانات

قـــال الشـــيخ : « ثم يتولد الحيوان باعتدال أكثر ، فيكـــون مزاجه مستحقا لأن يكمل بنفس دراكة محركة بالاختيار »

التفسير : هذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

ظاهر هذا الكلام مشعر بأنه كل ما كان الاعتدال فى المزاج لكثر ، كان الاستعداد لقبول النفس اشد ، وعنده سؤال وهو أن المباحث الطبية دلت على أن أشد الأعضاء اعتدالا ، هـــو جلدة الأنامل . لا سيما جلدة السبابة ، وأكثرها حرارة هو القلب والروح ، فلو صح قولنا : انه كل ما كان اعتدال المزاج لكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشد ، لـــو وجب أن يكون المتعلق الأول للنفس هو جلدة السبابة ، لا الروح ولا القلب . وحيث كان هذا التالي كاذبا ، وجب أن يكون المقدم ايضـــا كاذبا (٣)

المسألة الثانية

انه جعل اعتدال المزاج سببا لقبول النفس . وهـــذا تصريح بأن النفس شيىء مغاير لاعتدال المزاج . وهذه الدعوى لابد فى اثباتها من حجة وبرهان . فان الخلق العظيم زعموا : انه لا معنى للنفس الا هذا المزاج المعتدل .

والذى يدل على ان النفس غير الروح وجوه :

الحجة الأولى : انا قد ذكرنا : ان الحار والبارد اذا امتزجا فانه

---

(٣) تعليق على هامش مخطوطة طنطا هو : هذا هو المشهور .

تتكسر سورة الحار بالبارد ، وتنكسر سورة البارد بالحار ، وتحدث كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة تتبرد بالقياس الى الحرارة ، وتستحر بالقياس الى البرودة ، فيكون المزاج عبارة عن هذه الكيفية . ولا شك أن هـــذه الكيفية من جنس الحرارة والبرودة ، ولا شك أن الادراك والقدرة على التحريك ليسا من جنس الحرارة والبرودة . فثبت : أن النفس ليس عين المزاج ، بل الغاية القصوى أن يقال : ان ذلك الاعتدال يوجب قــوة الادراك وقوة الفعل ، الا أن هذا اعتراف بأن النفس ليس عين المزاج ، بل هـــذا القائل جعلَ النفس معلول المزاج . وهذا كلام آخر غير قول من يقول : ان النفوس عين المزاج .

الحجة الثانية على أن النفس غير المزاج : ان شعور كل واحد منا بهويته المخصوصة شعور بديهى أولى . ثم انا قد نشعر بهوياتنا المخصوصة حال ما نكون غافلين عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . وذلك يدل على أن هوياتنا المخصوصة أمور مغايرة لهذه الكيفيات ،

الحجة الثالثة : انا سنقيم الدلالة على أن النفس ليست بمزاج . و « الشيخ » ذكر دلائل كثيرة على ابطال ذلك فى كتاب « الاشارات » الا انها ليست فى غاية القوة . ولهذا السبب تركناها .

المسألة الثالثة

ظاهر كلامه (٤) مشعر بأن النفس شيىء واحد . وذلك الشيىء هو الموصوف بكونه مدركا وبكونه محركا بالاختيار ، وهذا هو الحق ، لأنه لو كانت القوة المدركة شيئا والقوة المحركة شيئا آخر ، وهـــذا الذى أدرك لم يحرك البتة ، وهذا الذى حرك لم يدرك البتة ، فلا يكون هذا التحريك تحريكا بالاختيار . وهو محال . فثبت : انه لابد من الاعتراف بوجود شيىء واحد ، يكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار . وهو المطلوب .

***

---

(٤) كلام : ص

قـــال الشـيخ : « ولهذه النفس قوتان : قوة مدركة ، وقــوة محركة . والقوة المدركة ، اما في الظاهر فهي هذه الحواس الخمس ، واما في الباطن فهي الحس المشترك والمتصورة والمتخيلة والمتوهمـة والمتذكرة »

التفسـير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

ظاهر هذا الكلام مشعر بان النفس شيء واحد . ولذلك الشيء قوتان (٥) قوة مدركة وقوة متحركة . وعلى هذا التقدير يكون محل جميع القوى المدركة والمحركة شيئا واحدا ، وحينئذ يمتنع توزيع هذه القوى على المحال الكثيرة . وهذا هو الحق الذى لا محيد عنه ، لما ثبت أن الذى تحرك بالاختيار لابد وأن يكون هـو بعينه موصـوفا بذلك الاختيار ، والموصوف بالاختيار لابد وأن يكون هو بعينه موصوفا بالادراك ، فـان الذى لا يدرك شيئا يمتنع ان يختاره . وهذا برهان — في غاية الظهور — على أن الموصوف بالقوة المدركة وبالقوة المحركة ، لابد وأن يكون شيئا واحدا ، الا أن كلام « الشيخ » فيما بعد ذلك لا يطابق هذا القول . وذلك لأنه يوزع هذه القوى المختلفة على المحال المختلفة . وذلك يناقض ما ذكرناه ههنا . بل ههنا صرح بان الحـواس الظاهرة موجودة في الظاهر ، والحواس الباطنة موجودة في الباطن . وذلك يدل عـلى أن هذه القوى غير مجتمعه في شيء .

(المسألة الثانية)

انه حصر الحواس الظاهرة في هذه الخمسة . والحواس الباطنة في الخمسة الأخرى . وههنا بحث وهو أنه هل يعقل وجود حاسـة سادسة في الظاهر سوى هذه الحواس الخمس المعلومة ؟ وبتقدير أن يوجد ذلك الحس . فهل المدرك به نوع آخر من الكيفيات . أو يقال : المدرك بذلك الحس السـادس احد الأمور المحسوسـة بهذه الحواس الخمس ، الا أن ذلك النوع يكون نوعا مخالفا لهذه الادراكات ؟

---

(٥) قوة : ص

واعلم : أن الكل محتمل . ولم يقم الدليل القاطع على احد القتيضين . والذى قيل فى بيان انه يمتنع وجود حاسة سادسة — وهو أن الطبيعة لا تنتقل من درجة الى درجة أخرى ، الا بعد استيفاء جميع الأقسام الممكنة — فهو كلام خطابى ضعيف . واعلم : أن جماعة من العلماء قطعوا بحصول نوع سادس من الادراك ، وهو القوة التى بها يحصل ادراك الألم واللذة . وذلك لأن تصور ماهية الألم واللذة قد يكون حاصلا لمن لم يكن ملتذا ولا متألما . وهذا معلوم بالبديهة . فثبت : أن تصور ماهية الألم واللذة مغاير لادراك الألم واللذة . وأيضا : فادراك الألم واللذة ليس من جنس الابصار أو السماع أو الشم أو الذوق . وظاهر ايضا أنه ليس من جنس اللمس . وذلك لأن الألم واللذة ليستا من جنس الكيفيات الملموسة ، بل قد تكون أسباب الألم واللذة من جنس الكيفيات الملموسة ، مثل مماسة النار ، فانها مؤلمة ، الا أن مماسة النار ، غير ، والألم المتولد من تلك المماسة غير . فاذا لمسنا النار وادركنا بالقوة اللامسة تلك السخونة ، فحينئذ يحدث الالم . فالألم يحدث من ذلك اللمس لا انه نفس ذلك اللمس أنه قد حصل فى الادراكات الظاهره نوع آخر سوى هذه الحواس الخمس .

المسألة الثالثة

اعلم : أن كلام « الشيخ » فى حقيقة النفس الحيوانية مضطرب . وذلك لأنه يحتمل أن يقال : النفس الحيوانية شيىء واحد ، وذلك الشيىء موصوف بهذه القوى المدركة وهذه القوة المحركة . ويحتمل ايضا أن يقال : النفس الحيوانية ليست الا مجموع هذه القوى . وكلام « الشيخ » فى هذا الموضوع مشعر بالقول الأول ، الا لن قوله : « ولهذه النفس قوتان مدركة ومحركة » صريح فى أن النفس موصوفة بهاتين القوتين . وهذا انما يصح لو كانت هذه النفس مغايرة لهذه القوة ، الا انه لم يذكر فى شىء من كتبه دليلا يدل على وجود شىء مغاير لهذه القوى موصوف بها ، ولم يذكر لذلك الشىء خاصية ، باعتبارها تمتاز عن هذه القوى . فبقى هذه القول مجهولا .

***

قال الشيخ : « فأولى الحواس وأوجبها للحيوانات ، وبها يكون الحيوان حيوانا من بين سائر الحواس هو اللمس . وهي قوة من شأنها أن تحس الأعضاء الظاهرة بالماسة كيفيات الحر والبرد والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والملاسة والخشونة ، وسائر ما يتوسط بين هذه ويتركب عنها »

التفسير : في هذه الفصل مسائل :

المسألة الأولى

ان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة اشد من احتياجه الى سائر الحواس . والذى عليه وجوه :

الأول : ان لمزاج كل حيوان حدا من الحرارة والبرودة ، لو زاد عليها أو نقص عنها ، لما بقى حيا . والحكمة في خلق القوة اللامسة : هو أن الحيوان اذا أدرك بقوته اللامسة أن الحر أو البرد اذا ازداد على القدر اللائق لمزاجه ، فر عنه لئلا يفسد .

فالحاصل : أن المقصود من خلق القوة اللامسة : أن يتمكن الحيوان بواسطتها من دفع المضار المهلكة . والمقصود من خلق سائر الحواس : أن يتمكن الحيوان بواسطتها من جلب المنافع المكملة ، ودفع المضار المهلكة (ولما كان دفع المضار المهلكة) أولى من جلب المنافع المكملة ، فلا جرم كان احتياج الحيوان الى القوة اللامسة ، اشد من احتياجه الى سائر القوى (ه)

الثاني : أن القوة اللامسة حاصلة في جميع البدن . وأما سائر القوى فكل واحد منها يختص بعضو معين . وذلك يدل على أن الاحتياج الى القوة اللامسة اشد .

والثالث : انه متى بطلت القوة اللامسة عن جميع الأعضاء ، فقد بطلت الحياة ، وليس اذا بطلت سائر القوى ، فقد بطلت الحياة ، فدل ذلك : على أن الحاجة الى اللمس اشد .

المسألة الثانية

ظاهر كلام « الشيخ » أن الموصوف بالأجناس بهذه الملموسات هو هذه الأعضاء . وقد ذكر فى الفصل المتقدم ما ظاهر (٦) كلامه يدل على أن الموصوف بالادراك والتحريك هو جوهر النفس ، فثبت أن هذا هو الحق الذى لا محيد عنه .

المسألة الثالثة

قوة اللمس لا تدرك شيئا من الكيفيات ، الا اذا حصلت فيه المماسة بين العضو اللامس وبين محل الكيفية الملموسة ، وان لم تحصل هذه المماسة امتنع حصول الادراك . والذى يدل عليه : الاستقراء وضرب من القياس . أما الاستقراء فظاهر . وأما القياس فلأن هذا الادراك لو لم يتوقف على حصول هذه المماسة ، لوجب أن يكون شعورها بالكيفية بالمحل القريب منه مثل شعورها بالكيفية القائمة بالمحل الذى يكون بعيدا عنه . ولو كان الأمر كذلك ، فحينئذ لا يدل شعوره بتلك الكيفية على أن المهلك قريب عنه أو بعيد . واذا لم يدل على ذلك لم يلزم من الشعور بتلك الكيفية وجوب الفرار منه ، وحينئذ لا يبقى انتفاع بالقوة اللامسة فى دفع المضار ، لكنا بينا انه لا فائدة فى خلقها الا ذلك .

المسألة الرابعة

ظاهر كلامه ههنا يدل على أن القوة اللامسة تدرك ثمانية أنواع من الكيفيات . وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والملاسة والخشونة . وفى هذا الكلام مباحث :

(**المبحث**) **الأول** : ان الحرارة لا شك أنها كيفية توجب تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات ، فانا اذا لمسنا الجسم الحار ، فهذا الذى يدركه بحس اللمس هو افتراق الأجزاء المختلفة أو اجتماع الأجزاء المتشاكلة أو كيفية زائدة على ذلك . والأمر فيه ملتبس ، فيمكن

---

(٦) الظاهر : ص

أن يقال : التفريق عدم . والعدم لا يكون محسوسا ، والحرارة محسوسة ، فالحرارة كيفية زائدة على التفريق .

البحث الثاني : ان خاصية البرد : تحذير الحس وابطاله . واذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يقال : انه لا برد الا وهو يوجب نوع تحذير ، قل أو كثر ، والتحذير بطلان كمال القوة الحساسة ، فيرجع حاصل الأمر الى أن البرد مانع من الاحساس ، فكيف يقال : البرد كيفية محسوسة ؟ بل يحتمل أن يقال : انه اذا حصل البرد منع من الاحساس . فعدم الاحساس لما حصل بعد الاحساس يظن انه احساس، كمن انتقل من الضوء الى الظلمة ، فانه ربما يظن أنه يرى الظلمة . وليس الأمر كذلك بل رؤية الظلمة لا معنى لها الا عدم الرؤية . فكذا ههنا .

البحث الثالث : قد ذكرنا أن الرطوبة عندهم مفسرة بكون الجسم بحيث لا مانع فيه من قبول الأشكال الغريبة ، ولا من تركها . فنقول : هذا عبارة عن عدم المانع ، والعدم لا يكون في الحقيقة محسوسا . وأيضا : فبتقدير أن تكون الرطوبة كيفية وجودية ، الا أنها غير محسوسة. والدليل عليه : أن الهواء الواقف اذا كان خاليا عن الحر والبرد والحركة والغبار ، فانه يظن به أنه خلاء صرف وعدم محض ، الى أن يقوم البرهان على أن الخلاء ممتنع . ولو كانت هذه محسوسة لكنا نعلم بالضرورة : أن هذا ملاء لا خلاء . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، علمنا : أن هذه الكيفية غير محسوسة لهذا السبب .

قال « الشيخ » في كتاب « القانون » في فصل الاسطقسات في تعرف الماء للخصوص « وطبيعة اذا خليت ولم يوجد ما يمنعها عن الأثر ، ظهر عنه برد محسوس ، أو حالة هي رطوبة » فحكم على البرد بكونه مخصوصا محسوسا ولم يقل عن الرطوبة أنها محسوسة ، بل قال : أو حالة هي رطوبة ، هذا اذا فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الأشكال . أما اذا فسرناها بالبلة . وهو سهولة الالتصاق بالغير ، فهنا لا يبعد ادعاء أنها كيفية محسوسة .

وأما اليبوسة فانها عبارة عن كون الجسم غير قابل للاشكال الغريبة بسهولة ، وغير تارك لها بسهولة . وهذا معنى الصلابة ، والقوة الحساسة لا شعور لها بالصلب من حيث هو صلب ، الا أنه لا ينفصل عن الغير ، وهذا فى الحقيقة لايكون شعورا بكيفية وجودية . وأما ان فسرناه لا يسهل التصاقه بالغير .

وبتقدير التصاقه فانه لا يسهل انفصاله عن ذلك الغير ، فهذا اشارة الى حالة عدمية . فثبت ان على كلا التقديرين : أنه يصعب القول بأن اليبوسة كيفية محسوسة . وأما الملامسة والخشونة فهما ليستا من باب الكيفية بل من باب الوضع ، وان الأجزاء المفترضة فى ظاهر الجسم ان كانت متماسة ، كان الجسم أملس ، وان كانت منقسمة الى أجزاء صغيرة وبعضها أرفع وبعضها اخفض ، فحينئذ يكون الجسم خشنا ، فعلى هذا سبب الخشونة كان (٧) من باب الوضع لا من باب الكيفية .

المسألة الخامسة

اختلف قوله فى أن القوة اللمسية اهى قوة واحدة أو قوى أربع او اكثر ؟ وميله الى انها أربع : احدها : القوة الحاكمة فى الحرارة والبرودة . والثانية : الحاكمة فى الرطوبة واليبوسة . والثالثة : الحاكمة بالثقل والخفة . والرابعة : الحاكمة فى الملامسة والخشونة .

واذا ذهب الى اثبات هذه القوى بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والقوة الواحدة ، وجب الا يدرك الا مضادة واحدة.

ولقائل أن يقول : هذه القوة التى تدرك هذه المضادة الواحدة ، هل تدرك الصنفين اللذين حكمت عليهما بتلك المضادة أو ما تدركهما (٨) ؟ فان ادركتهما فالقوة الواحدة ادركت شيئين مختلفين ، فلم لا يجوز أن تدرك ثلاثة أو أربعة أو أزيد ؟ وان لم تدركهما فهذا محال ، لأنها اذا لم تدركهما ، فكيف نحكم بكون احدهما مضادا للآخر ؟

***

---

(٧) كان هذا من : ص (٨) ادركهما : ص

قـــال الشـــيخ : ((ثم قوة الذوق • وهى مشعر المطاعم وعضوها اللســـان))

التفسير : فيه مسائل :

المسالة الاولى

انه بينّ فى الفصل الأول ان اشد القوى احتياجا الى الحيوان (٩) هى القوة اللمسية ، ثم ذكر عقيبه قوة الذوق بحرف ، وهذا يدل على ان اشد القــوى احتياجا الى الحيوان بعد اللمس هى الذوق . والأمر كذلك وتقريره : هو أن بدن الحيوان مركب من جسم حار رطب والحرارة اذا عملت فى الرطوبة أصعدت الأبخرة عند صعودها بضعف التركيب ، فاذا توالى عليه ذلك الضعف أفضى الى الهلاك والموت ، فلابد من تدارك ذلك الضعف بجبره ، ويقوم له بدل ما يتحلل منه . وذلك هـــو الاغتذاء . والاغتـــذاء انما يكمل بقوة الذوق فتاثير اللمس فى دفع المضار المهلكة ، وتأثير الذوق فى ايراد المنافع الضرورية • وهو الذى لولا وروده ، لهلك الحيوان . وأما تاثير سائر الحواس ففى ايراد النافع الذى ليس بضرورى . فثبت : أن أشد القوى احتياجا للحيوان بعد اللمس : هو الذوق .

المسالة الثانية

المدرك لقوة الذوق هو الطعوم والطعوم تسعة : وذلك لأن القوة الفاعلة لهذه الطعوم اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما . والقابل لهذه الطعوم اما الجسم اللطيف او الكثيف أو المعتدل ويحصل من ضرب ثلاثة فى ثلاثة : تسعة . فلا جرم كانت الطعوم تسعة . فالحار ان عمل فى الكثيف حدثت المرارة ، او فى اللطيف حدثت الحراقـــة ، أو فى المعتدل حدثت الملوحة • والبارد ان عمل فى الكثيف حدثت العفوصة أو فى اللطيف حدثت الحموضة أو فى المعتدل حدث القبض . وذلك لأن الفاكهة التى تتولد ، تكون فى أول الأمر عفصا ثم قابضا ثم حامضا . وذلك

---

(٩) احتياجا الحيوان اليه هو القوة : ص

بسبب أن المادة تكون غليظة فى أول الأمر وتكون عفصة ، ثم تلطف قليلا قليلا فتصير قابضة ، ثم تكمل لطافتها فتصير حامضة ، ثم تستولى الحرارة عليها فتنتقل الى الحلاوة . فاما المعتدل فان عمل فى اللطيف حدثت الدسومة ، أو فى الكثيف حدثت الحلاوة ، او فى المعتدل حدثت التفاهة . واذا عرفت هذا فنقول : لا شك أن هذا الذوق يشتمل على ادراكات لمسية ، فانه اذا حصل مع الطعم تفريق واسخان بحد مخصوص ، فانه تحدث الحرافة : وأن حصل تفريق من غير اسخان فهو الحموضة . وان لوجب تكثيفا فهو العفوصة . فحصول هذه الأحوال اللمسية أمر معلوم . واما انه هل حصلت أحوال زائدة على الأحوال اللمسية ؟ فالظاهر انه كذلك ، وان كان للاحتمال فيه مجال .

المسألة الثالثة

ان قوله « وعضوها اللسان » يحتمل ان يكون المراد : ان محل القوة الذائقة هو اللسان ، ويحتمل أن يكون المراد أن محل هذه القوة الذائقة هو النفس . واللسان كالآلة لحصول هذه الادراكات لجوهر النفس . وهذا الثانى هو الجواب الحق .

المسألة الرابعة

آلة هذا الادراك فى الحقيقة ليست هى اللسان ، بل هى العصبة الواصلة من الدماغ الى اللسان ، وتشريح تلك العصبية مذكور فى كتاب « التشريح » .

***

قال الشيخ : « ثم قوة الشم . وهى مشعر الروائح . وعضوها جزآن من الدماغ فى مقدمه ، شبيهان بحلمتى الثدى »

التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

أما ان أشد القوى (التى يحتاج اليها) (١٠) الحيوان هو اللمس . ويليه الذوق : فذاك أمر معلوم . وأما الثلاثة الباقية فلم يثبت بالدليل تقدم

---

(١٠) احتياجا اليه : ص

بعضها على البعض فى احتياج الحيوان اليه ، مع أن « الشيخ » ذكر فيها لفظة « ثم »

المسألة الثانية

اتفقوا على أن آلة قوة الشم هى زائدتا فى مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتى الثدى . ولقائل أن يقول : ما الدليل على ذلك ؟ ولم لا يجوز أن يقال : ان محل القوة الشامة جسم آخر سوى هذه الحلمة ؟ فنقول : الدليل عليه : أن عند فساد مزاج هذا العضو من الدماغ تبطل هذه القوة ، وان كانت سائر الأعضاء سليمة . وذلك يدل على أن آلة هذه القوة فى هذا العضو .

المسألة الثالثة

الاستقراء دل على أنه ما لم يصل هواء حامل لتلك الرائحة الى الدماغ ، فانه لا يحصل هذا الشم ثم ههنا بحث وهو أنه هل يكفى فى حصول هذا الادراك تكيف الهواء بكيفية ذلك الجسم ، من غير أن يختلط به شىء من أجزاء ذلك الجسم ، أو لابد أن يختلط بذلك الهواء شىء من الأجزاء اللطيفة لذلك الجسم ؟ الأظهر هو الجسم الثانى .

***

قال الشيخ : « ثم قوة السمع وهى مشعر الأصوات . وعضوها العصبة المتفرسة (11) على سطح باطن الصماخ »

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى
فى
بيان كيفية ماهية الصوت ، وبيان المقتضى لوجوده

أما ماهيته : فهى هذه الكيفية المذكورة بحس السمع ، واذا كان هذا الادراك أقوى الادراكات وأظهرها ، فحينئذ يمتنع تعريف هذه الكيفية بشىء أظهر منها .

---

(11) المتفرشة : هامش ص ــ المتفرسة : ع

واما بيان المقتضى لوجوده : فقد قيل : سببه القريب تموج الهواء . ولا نعنى بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه ، بل حالة شبيهة بتموج الماء وسبب التموج : امساس عنيف وهو القرع أو تفريق عنيف وهو القلع . وانما اعتبرنا العنيف لأنك لو قرعت جسما كالصوت بقرع لين ، لم يحدث الصوت . وكذلك فى القلع . وانما جعلنا كل واحد منهما موجبا للتموج . اما فى القرع فلأن القرع يخرج الهواء الى أن ينقلب من المسافة التى يسلكها القارع الى ما وراءها بعنف شديد ، وكذا القاطع . ثم على كلا التفسيرين فانه يلزم منه (١٢) حدوث القرع أو القلع على كيفية مخصوصة . فاذا تادى ذلك التموج الى سطح الصماخ ، تادى ذلك الصوت المخصوص منه اليه ، فيحصل السماع . والذى يدل على أنه لابد (١٣) من وصول هذا الهواء المتموج الى سطح الصماخ : هو أن المؤذن اذا كان على منارة فان صوته يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح . ومن اتخذ انبوبة طويلة ووضع أحد طرفيها على فمه ، وطرفها الثانى على صماخ انسان وتكلم فيه ، فان ذلك الانسان يسمع دون سائر الحاضرين . واذا رأينا من البعيد انسانا يضرب الفاس على الخشبة ، رأينا الضربة قبل سماع الصوت .

المسالة الثانية

قال قائلون أنه قد يحصل ادراك الصوت لا بواسطة هذا التادى ويدل ى وجهان :

الأول : ان حامل كل واحد من الحروف المسموعة ، ر اذا كان) (١٤) كل واحد واحد من أجزاء الهواء ، كان يجب فيمن تكلم كلمة واحدة أن يسمعها السامع مرارا كثيرة ، بان يتادى الى صماخه اجزاء كثيرة من

---

(١٢) من : ص

(١٣) تعليق فى هامش مخطوطة طنطا هكذا : قوله لابد من وصول . كيف هذا مع انه يحصل السماع بدون وصول الهواء المتموج الى سطح الصماخ كما اذا سمع من وراء جدار .

(١٤) اما : ص

الهواء ، كل واحد منها حامل لتلك الكلمة أو مجموع ذلك الهواء ، وكان يجب الا يسمع الكلام الواحد الا السامع الواحد ، لأن ذلك المجموع لا يصل دفعة الا الى سامع واحد . ولأنه يلزم أن لا يسمع ذلك الواحد ذلك الكلام الا نادرا ، لأن البعيد أن يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل ، الى أن يصل بكليته الى صماخ ذلك الانسان الواحد .

الثانى : قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار . ولا يمكن أن يقال : الهواء هو الحامل لذلك الصوت ، لأنه لا ينفذ الى مسام الجدار ، لأن الهواء اذا صدم الجدار ، لم يبق ذلك الشكل الذى لأجله صار حاملا للصوت المخصوص . وبعد خروجه عن المنافذ ، وجب أن لا تبقى كيفية ذلك الخروج .

المسألة الثالثة

قال بعضهم : الصوت لا وجود له فى الخارج ، بل انما يحدث فى الحس من ملامسة الهواء المتموج لتلك العصبة الحاملة لقوة السمع . وقيل فى ابطاله : انا اذا سمعنا الصوت عرفنا جهته ؛ ولولا أنا انما ادركناه حال وصوله الى صماخنا ، لما ادركنا الجهة التى منها وصل الينا . كما أنا لا نحس بالملموس الا حال وصوله الينا ، ولم ندرك باللمس أن الملموس من أى جانب جاء .

***

قال الشيخ : « ثم قوة البصر وهى مشعر الألوان . وعضوها الرطوبة الجليدية فى الحدقة »

التفسير : هذا الكلام ظاهر . وهو مشعر بأن محل القوة الباصرة هو الرطوبة الجليدية . الا أن « الشيخ » ذكر فى « الشفاء » ما هو بخلاف ذلك . قال فى الفصل الذى ذكر فيه سبب رؤية الشىء كشيئين : « الحق أن الشبح المبصر أول ما ينطبع ، انما ينطبع فى الرطوبة الجليدية . الا أن الابصار بالحقيقة لا يكون عندها ، والا لكان الشىء الواحد يرى كشيئين . لأن له فى الجليدتين شبحين ، كما اذا لمس باليدين ، كان لمسين . ولكن هذا الشبح يتأدى فى العصبتين المجوفتين

الى ملتقاهما على هيئة الصليب ، والقوة الباصرة حاصلة عند ذلك الملتقى »

هذا كلامه . وهو يدل على أن محل قوة الابصار هو الرطوبة الجليدية .

***

قال الشيخ : « وكل واحد من هذه المشاعر فان المحسوس يتأدى اليه . اما الملموس فيكون بلا واسطة قريبة بل بالمماسة ، واما الطعوم فبتوسط الرطوبة »

التفسير : مذهب « الشيخ » ان الادراك عبارة عن حصول مثال المدرك ، فاللمس انما يحصل عند تكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة ، والذوق انما يحصل عند تكيف العضو الذائق بالكيفية المذوقة . ثم ان مذهبه مختلف . فتارة يقول : الادراك هو نفس حصول تلك الماهية ، وتارة يقول : الادراك حالة اضافية تحدث عند حصول تلك الماهية فى المدرك . وفى هذا الموضع أبحاث دقيقة ذكرناها فى « شرح الاشارات »

***

قال الشيخ : « وقد غلط من ظن الابصار يكون بخروج شيء من البصر الى المبصرات ، يلاقيها ، فانه ان كان جسما امتنع ان يكون فى بصر الانسان جسم يبلغ مقداره ان يلاقى نصف كرة العالم وينبسط عليها »

التفسير : اعلم : ان أحدا لا يقول : ان الابصار عبارة عن خروج الشعاع عن العين ، وذلك لأن الابصار من جنس الادراك والشعور ، وخروج الشعاع عبارة عن حركة الشعاع وانتقاله من مكان الى مكان . والعلم الضرورى حاصل بأن ماهيته الادراك والشعور ، مغايرة لماهية الحركة والانتقال . واذا عرفت هذا فنقول : من الناس من يقول : ان حصول الحالة المسماة بالابصار مشروط بخروج الشعاع من العين . ومنهم من يقول : انه مشروط بأن يحدث من الضوء الذى فى العين كيفية نورانية فى الهواء المتوسط بين الرائى وبين المرئى . ومنهم من يقول :

انه متى كانت الحاسة سليمة وكان المرئي حاضرا وكان قد وقع عليه الضوء ، فانه تحدث صورة مساوية لصورة المرئى في الرطوبة الجليدية . وحينئذ يحصل الابصار . ومنهم من يقول : لا حاجة الى حدوث هذه الصورة فى الرطوبة الجليدية ، بل المرئى اذا كان حاضراً وكانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة ، فانه يحصل الادراك . ولا حاجة الى خروج الشعاع من العين ، ولا الى حدوث صورة المرئى فى العين .

اما القول الأول وهو أن الابصار مشروط بخروج الشعاع من العين ، فهذا محتمل أيضا من وجهين :

احدهما : أن يقال : الابصار مشروط بأن يخرج الشعاع من العين ، ويتصل ذلك الشعاع بالمرئى .

وثانيهما : أن يقال : الشرط هو أن يخرج الشعاع من العين ، ويتصل بالهواء المتصل بالمرئى ، وحينئذ يصير الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئى ، سببا لحصول الابصار ، وهذا قول أكثر المحققين من القائلين بالشعاع .

فهذا تفصيل المذاهب المذكورة فى هذا الباب .

اما « الشيخ » فقد احتج على فساد مذهب القائلين بالشعاع بحجج (١٥) » :

الحجة الأولى : هى أن الشعاع الخارج من العين . اما أن يكون جسما أو عرضا . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالشعاع . اما أنه لا يجوز أن يكون عرضا ، فظاهر ، بناء على أن الانتقال على الاعراض محال . وأما أنه لا يجوز ان يكون جسما ، فلوجوده ، الا انه لا يجوز أن يكون فى بصر الانسان جسم يبلغ مقداره ان يلاقى نصف كرة العالم ويتسلط عليها .

ولقائل ان يقول : هذا الاستدلال ضعيف من وجوه :

---

(١٥) بأمور : ص

الأول : ان الابصار عندكم عبارة عن انطباع صورة المرئى فى الرائى ، وعلى هذا يلزمك ان الانسان اذا رأى نصف كرة العالم ، أن تنطبع صورة نصف العالم فى نقطة ناظره . وذلك محال . فاذا التزمت هذا ، فكيف تستبعد أن يخرج من بصر الانسان جسم يلاقى نصف كرة العالم ؟

وبالجملة : فان كان صغر نقطة الناظر يمنع من أن يخرج منها جسم ينبسط على نصف كرة العالم ، فكذلك صغرها يمنع من أن يرتسم فيها صورة نصف كرة العالم على كبرها .

الثانى : هو أن مثبتى الجوهر الفرد لما قالوا : لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها ، لزم تجويز أن ينفصل من الخردلة الواحدة طبقات تغشى بها وجوه السموات والأرض وانتم التزمتم وقلتم : هذا وان كان مستبعدا الا أنه ليس بممتنع . فاذا حكمتم هناك بأنه غير ممتنع ، فكيف حكمتم ههنا بانه ممتنع ؟

الوجه الثالث : هو أن مذهبكم : أن الجسم أن ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار العظيم . وبالعكس . واذا كان كذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : ان الشعاع حين كان فى العين كان صغير القدر ، واذا خرج من العين انبسط وعظم قدره ؟

الوجه الرابع : هو ان هذا الكلام انما يتوجه على من يقول : شرط حصول الابصار خروج الشعاع من العين واتصاله بالمرئى ، أما من لايقول به بل يقول : شرط حصول الابصار خروجه من العين واتصاله بالهواء المتصل بالمرئى ، فانه لا يتوجه عليه هذا المحال البتة . فانا نقول : الشعاع الموجود فى العين وان كان فى غاية القلة الا أن شرط الابصار خروجه من العين واتصاله بالهواء النير المتصل بالمرئى . وهذا الكلام لا يتوجه عليه ما اوردتموه البتة . فسقط ذلك الكلام بالكلية .

لا يقال : واذا لم يكن حصول الابصار مشروطا بأن يخرج الشعاع من العين ويتصل بالمرئى ، فلم لا يتكفى بالهواء النير الواقف بين الرائى وبين المرئى ، من غير حاجة الى خروج هذا الشعاع القليل من العين ؟

لأنا نقول : ان هذا الكلام ليس هو استدلال على فساد القول بالشعاع على هذا الشرط الذى ذكرناه ، بل مطالبة بالدليل على أن الأمر كذلك ، والاستدلال على الابطال غير ، والمطالبة بالدليل الدال على الصحة غير . فاين أحد البابين من الآخر ؟

***

قال الشيخ : « ثم انه مع ذلك ان كان متصلا بالبصر ، وجب ان يكون غير تمام الاتصال بالبصر فهو اعظم . وان كان منفصلا لم يتاد مدركه الى البصر ، وان كان متصلا وجب ان يكون غير تام الاتصال ، اذ لا يدخل جسم فى جسم ، فتكون تاديتة محلله للانقطاع ، أو يكون ما يتحلله من الهواء يؤدى ، فلا يحتاج الى خروجه »

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على فساد ان يكون هذا الشعاع جسما : وتقريره : أن الشعاع الذى هو شرط الابصار اما يكون بعد خروجه من العين يبقى متصلا بالعين أو لا وينفصل (١٦) عنها . وغير جائز أن يبقى متصلا لوجهين :

الأول : ان الشعاع الذى يبقى أحد طرفيه متصلا بنقطة الناظر ، ويصير طرفه الآخر متصلا بنصف كرة العالم ، يكون جسما فى غاية العظم . فكيف يعقل خروج مثل هذا الجسم عند نقطة الناظر ؟

والثانى : انه من المحال أن يبقى هذا الجسم متصلا ، لأن العالم مملوء من الأجسام ، فلو حصل هذا الشعاع العظيم فيه ، لزم نفود جسم فى جسم . وهو محال . ولا جائز أن يبقى هذا الشعاع منفصلا عن العين . اذ لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل الابصار بهذا الشعاع المنقطع ، كما لا يحصل اللمس باليد المقطوعة .

هذا تقرير كلامه على أحسن الوجوه .

ولقائل ان يقول : اما الكلام فى ان هذا الجسم العظيم كيف يخرج من العين ، فقد سبق : الكلام عليه ثم التحقيق أنهم لا يقولون : الشرط

---

(١٦) ينفصل : ص

عليه أن يصير هذا الشعاع الخارج من العين متصلا بالمرئي ، بل الشرط أن يتصل بالهواء النير المتصل بالمرئي وعلى هذا التقدير فالحجة التي ذكرتموها لا تتوجه عليه البتة .

بقى أن يقال : فاذا لم يكن اتصال هذا الشعاع بالمرئى شرطا ، فلم لا يقال أيضا : ان خروجه عن البصر ايضا ليس بشرط ؟ الا انا نقول : فحينئذ لا يكون هذا استدلالا على بطلان هذا المذهب ، بل تكون مطالبته بالدليل . وحينئذ يسقط هذا الكلام بالكلية .

***

قال الشيخ : « وايضا ان كان جسما ، فاما أن تكون حركته بالطبع او بالارادة ، فان كانت بالارادة كان لنا مع التحديق ان نقبضه الينا ، فلا نرى به شيئا .

وان كان خروجه طبيعيا كان الى بعض الجهات دون البعض ، فان حركته الطبيعية انما تكون الى جهة واحدة »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على بطلان القول بالشعاع . وتقريره : أن الشعاع لو كان جسما لكانت حركته اما طبيعية أو ارادية . والأول باطل لأن الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة ، فكان يجب أن لا تتحرك الا الى جهة واحدة ، وكان يجب أن لا يرى الرائى الا من جهة واحدة . والثانى باطل لأن حركة هذا الشعاع لو كانت باختيارنا ، لزم أن يقال : ان عند التحديق يقدر ألا يراه . ومعلوم أن ذلك باطل .

ولقائل ان يقول : لم لا يجوز أن يقال : ان هذا الشعاع يتولد فى الدماغ ثم ينصب فى تجويفى العصبتين المجوفتين الى ثقبة العينية ، فان كان الجفن منطبقا لم ينفصل ذلك الشعاع ، وان كان مفتوحا انفصل من مسام سطح القرنية ، واذا انفصل منه اتصل الهواء الواقف بين الرائى وبين المرئى ؟ وقد ذكرنا أن الشرط ليس الا هذا القدر ، وما ذكرتموه لايبطل هذا المذهب .

***

قال الشيخ : « فان كان اذا خالط الهواء قلبله ، لحال الهواء آلة الادراك ، كان يجب اذا كثر الناظرون ان يرى كل واحد منهم احسن مما لو انفرد ، لأن الهواء يكون اكمل انفعالا للكيفية المحتاج اليها فى ان يكون آلة »

التفسير : اعلم : أن الدلائل الثلاثة التى تقدم ذكرها انما يمكن ايرادها على من يقول : شرط حصول الابصار أن يخرج من العين شعاع ويتصل ذلك الشعاع بالمرئى . وقد ذكرنا : ان المحققين من القائلين لا يقولون بذلك . فأما قول من يقول : شرط حصول الابصار هو أن يخرج من العين شعاع ويتصل بالهواء المتصل بالمرئى ، فتلك الالزامات الثلاثة لا يتوجه عليها البتة ، وأما الذى ذكره فى هذا الفصل فانما ذكره لابطال هذا المذهب . وتقريره : ان الشعاع الخارج من العين لو أحال هذا الهواء الى كيفية صالحة لأن يحصل عندها الابصار ، لكان كل ما كان الناظرون اكثر ، كان ذلك اقوى واشد . وكان يجب أن يكون الابصار اكمل . ولما لم يكن كذلك ، علمنا : ان هذا المذهب باطل .

ولقائل ان يقول : هذا الكلام فى غاية الضعف وبيانه من وجوه :

الأول : أن الهواء الذى يكون متصلا بالثقبة العينية التى هى عين « زيد » يستحيل أن تكون ذلك الهواء بعينه المتصل (١٧) بالثقبة العينية التى فى عين « عمرو » واذا كان كذلك فتأثير عين زيد فى جزء من الهواء وتأثير عين « عمرو » فى جزء آخر من الهواء مغاير للاول ، ولا تعلق لأحدهما بالآخر ، واذا كان الأمر كذلك فههنا لم يجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون . فثبت : أن الذى قالوه باطل ضعيف .

الثانى : ان الانسان اذا نظر الى السراج شاهد بين عينيه وبين ذلك السراج خطين من الشعاع ممتدين من ناظره الى ذلك السراج . وكل عاقل يعلم بالضرورة : ان الخط الشعاعى الممتد من ناظره الى السراج مغاير للخط الشعاعى الممتد من ناظر غيره الى ذلك السراج ،

---

(١٧) متصلا : ص

فكيف يجوز العقل ههنا أن نقول : انه اجتمع على القابل الواحد فاعلان ؟ فوجب أن يكون الفعل أقوى .

الثالث : هب انه أجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون . لكن لم لا يجوز أن يقال : ان كل ما يمكن حصوله من ذلك الأثر ، فقد حصل بالمؤثر الواحد ، فلا جـــرم عنـــد كثرة المؤثرين ، لم تظهر الزيادة فى الأثـــر .

***

قـــال الشـــيخ : « ولو كان الاحساس بملامسة الشعاع ، لكان المقدار يدرك كما هو . اما ان يكون . بالتادية الى الرطوبة الجليدية ، فنقول : انه يجب ان يكون الأبعد يرى أصـــغر . برهان ذلك : لتكون الرطوبة الجليدية دائرة (١٨) ر ، ح حول هـ . وليكن أ ب ج د مقـــدارين متساويين ، ولبعدهما ح د وليكن هـ ل عمودا عليهما (١٩) ، ولنصـــل هـ ر ب ــ هـ ح أ ــ هـ ك ح ــ هـ ط ر فلأنه مثلثا ب هـ ــ ح د هـ . كل واحد منهما متساوى الساقين ، وقاعدتاهما متساويتان ، وارتفاع ح هـ اطول ، فزاوية ج هـ د اصغر من زاوية أ هـ ب وزاوية ح هـ د يوترها قوس ط ك وزواوية أ هـ ب يوترها قوس ر ح يكون قوس

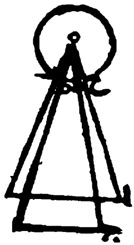
---

(١٨) دائرة طر حول : ص ــ ر ، ح : عيون الحكمة

(١٩) عليهما جميعا : ع . وبقية النص فى عيون الحكمة هكذا : عليهما جميعا . ونصل هـ ح ، ب هـ ، را ، هـ ك ، ح هـ ، ط ء . فلأن مثلثى أ ب هـ ، هـ ح د متساويا الساقين ، وقاعدتاهما كل واحـــدة منهما متساويتان ، وارتفاع ح هـ د أطوال . فزاوية ح هـ د اصـــغر ، وزاوية أ هـ ب أعظم ، وزواية ح هـ د يتوترها قوس ط ك وزاوية ا هـ ب يوترها قوس ح ر ــ يكون قوس ح ر أكبر من قس ط ك وشـــبح أ ب يرتسم فى ح د وشبح ح د يرتسم فى ط ك فاذن يرتسم فيه شبح الأبعد أصغر ، فهو اذن يرى بأجزاء من الجليدية أقل . ومتى كـــان محل الشبح أصغر ، كان الشبح أصغر . والمرئى الحقيقى هو هذا الشبح . فاذن اذا كان الشبح يرد على البصر ، يجب ان يكون الأبعد شبحه =

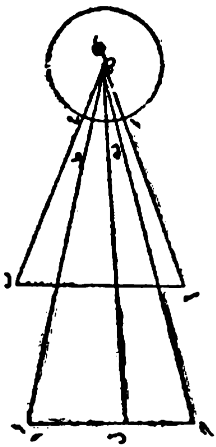
ر ح اكبر من قوس ط ك وشبح ا ب يرتسم فى ر ح وشبح ح د يرتسم فى ط ك فاذن ما يرتسم فيه شبح الأبعد اصغر ، فهو اذن يرى بأجزاء من الجليدية أقل . ومتى كان محل الشبح أصغر ، كان الشبح اصغر . والمرئى الحقيقى هو هذا الشبح .

فثبت : ان صغر الزاوية تعين فى صغر الابصار ، حيث يكون الابصار بقبول المشبح لا بملاقاة الشعاع »



رسم مثلث فى
المخطوطة كأصله

= أصغر ، فنرى أصغر . فاذن صغر الزاوية تعين فى صغر الابصار « حيث يكون قبول الشبح ، لا ملاقاة بالشعاع »



رسم مثلث فى
عيون الحكمة

التفســـير : اعلم : ان هذا الشكل ذكره « أوقليدس » في كتــاب « المناظر » والمراد منه : أنه لو كان الابصار سبب خروج الشعاع ، لم يكن بعد المرئي عن الرائي موجبا أن يرى بأصغر مما هو عليه . وأما ان كان سبب انطباع الشبح في الجليدية ، فان بعد المرئي عن الرائي ، يوجب أن يرى أصغر مما عليه .

(أما) المقام الأول : فهو أنه ان كان شرط الابصار خروج الشعاع عن الحدقة السليمة واتصاله بالهواء المتصل بالمرئي ، فهذا المعنى حاصل ، سواء كان قريبا أو بعيدا ، فوجب أن يرى المرئي كما هو من تفاوت سواء كان قريبا أو بعيدا . ولما لم يكن كذلك ، علمنا أن القول بالشـــعاع باطل .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : شرط حصول الابصار خروج الشعاع من الحدقة السليمة بشرط ان يكون على حد مخصوص من القرب والبعد ؟ فان كان متصلا بالرائي امتنعت رؤيته ، وان كان في غاية البعد أيضا امتنعت رؤيته ، وان لم يكن متصلا لكنه قريب جدا من الحدقة رئي أعظم مما هو ، فانا اذا قربنا حلقة الخاتم الى العين رأيناها كالسواد ، وان كان في غاية البعد ، رأيناها أصغر مما هو ، وان كان على الحد المعتدل رأيناها كما هو . فلم لا يجوز أن يكون خروج الشعاع من الحدقة السليمة شرطا لحصول الابصار على هذه الشرائط المخصوصة ؟ وهب أنا لا نعرف لذلك سببا لكن الاحتمال قائم .

وأما المقام الثاني : فهو أنه اذا كان الابصار سبب انطباع شـــبح المرئي في نقطة الناظر ، فان المرئي بعيدا يوجب أن يرى صغيرا .

واعلم : أن « الشيخ » بين بهذا الشكل الهندسي أنه متى كـــان المرئي أبعد ، كان موضع الارتسام أصغر ، وهذا حق لا نزاع فيه . الا أن هذا الكلام انما يتم اذا ضممنا اليه مقدمة أخرى . وهي قولنا : وكل ما كان موضوع الارتسام أصغر ، وجب أن يرى المرئي أصغر .

و « الشيخ » لم يبين هذه البتة ، ولم يذكر في تقريره شبهة فضلا عن حجة .

وأقول : هذه المقدمة كاذبة ، ويدل عليها وجوه ثلاثة :

الأول : ان انطباع العظيم في الصغير ، اما أن يكون ممتنعا لو لا يكون ، فان كان ممتنعا فقد بطل القول بأن الابصار لا يتم الا بالانطباع ، لأنا نرى نصف كرة العالم فكيف نعقل انطباع نصف كرة العالم في الثقبة العينية ؟ وان كان جائزا لم يلزم من صغر موضع الارتسام ، أن تكون الصورة المرتسمة صغيرة .

الثاني : وهو أن المربع المتساوى الأضلاع المتساوى الزوايا يكون كل واحدة من زواياه قائمة ، والقطر يقطع هذا المربع بنصفين ، فالزاويتان اللتان يقطعهما ذلك القطر ، يقطع (١٩) ويقسم كل واحدة منهما بنصفين متساويين . وأما المربع المستطيل المتساوى الزوايا ، فان القطر اذا قطعه بنصفين ، فالزاويتان اللتان يقطعهما القطر ينقسمان بقسمين مختلفين . فالقسم الذي يوتره الضلع الأعظم يكون أعظم من نصف قائمة والقسم الذي يوتره الضلع الأقصر يكون أقل من نصف قائمة .

واذا عرفت هـــذه المقدمة فنقول : اذا نظرنا الى عمود قائم على الأرض طوله عشرون ذراعا عـلى بعد عشرين ذراعا . ونظر أيضا الى شخص انسان على بعد ذراعين ، وكان الناظر مضطجعا ووضع بصره على السطح الذي فرضنا أن ذلك العمود وذلك الانسان قائما عليه ، فانه ليس يرى ارتفاع العمود أصغر من ارتفاع قامة الانسان ، مع أن الزاوية التى بها يرى العمود المذكور ، نصف قائمة ، والزاوية التى بها يـــرى الانسان المذكور ، أعظم من نصف قائمة . فانه اذا كان البعد من عين الانسان الى موضع العمود عشرين ذراعا ، وكان طول العمود أيضا عشرين ذراعا : كان المربع المتولد منها مربعا متساوى الأضلاع ، وكـــان الخط الذي يمر من عين الانسان الى رأس العمود : قطرا لذلك المربع ، وقاسما للزاوية القائمة بنصفين . فكان الانسان يرى من نصف قائمة . وأما اذا كان البعد بين العين وبين موقف الانسان ذراعين ، وكان طول الانسان أكثر من ذراعين : كان المربع الحاصل منهما مستطيلا ، وكـــان

---

(١٩) فانه يقطع : ص

الخط الخارج من العين بالشرط المذكور الى رأس الانسان : قاطعا لهذا المستطيل لا بنصفين ، ويكون الانسان يرى فى هذه الحالة أعظم من نصف قائمة . فثبت بهذا البرهان القاطع : انه لا يلزم من كون زاوية الابصار اصغر ، أن يرى المرئى اصغر ، ولا من كونها كبيرة أن يرى المرئى كبيرا .

الوجه الثالث فى بيان انه لا يلزم من صغر زاوية الابصار أن يرى المرئى اصغر : انا اذا ادركنا شيئا على قرب نصف ذراع ، ثم تباعد عنا مقدار خمسة أذرع . فانه لا يتفاوت مقداره فى الادراك . مع أن التفاوت الواقع فى الزاوية كثير جدا . فلو كان التفاوت فى صغر الزاوية وكبرها هو الموجب لأن يرى الشىء أصغر مما كان ، لما كان الأمر على ما ذكرنا .

فثبت بهذه الدلائل الثلاثة : أنه لا يجوز أن يكون السبب فى أن يرى الشىء اصغر مما هو عليه فى نفسه : صغر الزاوية التى يحصل فيها الانطباع .

وهنا آخر الكلام فى الاستدلال على فساد القول بالشعاع .

واعلم : أنه لم يثبت بالبرهان القاطع : أن الابصار اما أن يكون بالانطباع أو بالشعاع . واذا لم يثبت هذا الحصر ، فحينئذ لا يلزم من بطلان القول بالشعاع أن يكون القول بالانطباع حقا . فهب ان القول بالشعاع باطل ، لكن لا يلزم منه صحة القول بالانطباع — على مذهب « الشيخ » —

واعلم : أن القائلين بالشعاع احتجوا على فساد القول بالانطباع من وجوه :

الحجة الأولى : هى ان بديهة العقل حاكمة بأن انطباع الصورة العظيمة فى المحل الصغير محال عقلا . ونحن اذا فتحنا العين فانا نبصر نصف العالم . فلو كان الابصار عبارة عن الانطباع ، لزم أن تنطبع صورة نصف كرة العالم فى نقطة الناظر . وذلك لا يقوله عاقل . والعجب : أن اصحاب الانطباع شنعوا على أصحاب الشعاع . وقالوا : كيف يعقل أن يخرج من نقطه الناظر شعاع يتصل بنصف كرة العالم ؟ وهذا القول

لعمرى وان كان مستبعدا ، الا ان قول أصحاب الانطباع أظهر فسادا لأنه لا يبعد أن يخرج من العين جسم شعاعى صغير لم يعظم حجمه فى الخارج . لا سيما على مذهب من يجوز التخلخل والتكاثف .

وأما صورة نصف العالم لو حصلت فى نقطة الناظر ، فاما أن يبقى على ذلك العظم حال حصول هذا الحلول أو لا يبقى عليه . فان كان الأول لزم أن يكون العظيم حال كونه عظيما مساويا للصغير حال كونه صغيرا . وذلك لا يقوله عاقل . وان كان الثانى فحينئذ وجب أن لا يرى عظيما . لأن هذه الصورة اذا كانت لا ترى الا عند الانطباع وهى عند الانطباع تصير صغيرة ، لزم أن يقال : انها البتة لا ترى عظيمة . فيلزم ان لا ترى الأشياء العظيمة . وذلك مكابرة .

الحجة الثانية : انا نرى بالبصر أن هذا الشىء قريب منا . وذلك بعيد . ولا معنى للقرب وللبعد الا مقادير الأبعاد الحاصلة بين الرائى وبين المرئى . ولو كان الادراك عبارة عن الانطباع ، لما أدركنا هذه الأبعاد ، ووجب ان ترتسم فى العين هذه الأبعاد . الا ان ذلك محال لوجهين :

الأول : انا نرى البعد الذى طوله الف ذراع . فلو ارتسم ذلك فى العين لزم أن يقال : حصل امتداد بقدر ألف ذراع فى العين . وذلك باطل . لأنه ليس للعين امتداد بقدر أصبع .

والثانى : ان العين لها فى ذاتها امتداد . فلو حصل فيها امتداد آخر عند ادراك القرب والبعد ، لزم اجتماع بعدين فى مادة واحدة . وهذا محال عندهم . وعليه بنوا ابطال القول بالخلاء .

الحجة الثالثة : الرطوبة الجليدية اما أن تكون ملونة او غير ملونة . لا جائز أن تكون ملونة لوجهين :

الأول : انه لو كانت ملونة لوجب أن ترسم الصورة فى ظاهرها ، وأن لا تتأدى من ظاهرها الى ما وراءها . ولو جاز ذلك لوجب ان يرى المرئى شيئين ، لأنه حصل منه فى العين شبحان .

والثاني : ان الجليدية لو كانت ملونة . فان كان لون المرئي بخلاف لون الجليدية وجب أن يرى المرئي على لون ممتزج من لون الجليدية ومن لون الخاص له . الا ترى انا اذا نظرنا الى الخضرة الشديدة نظرا كثيرا ثم نظرنا بعد ذلك الى الجسم الأبيض فانا نراه على لون ممتزج من البياض والخضرة . وما ذاك الا أن الجليدية اذا نظرت الى الخضرة ، فانها تكيفت بلون الخضرة . فلما نظرت الى الأبيض امتزج هذان اللونان . فكذا فيما ذكرناه .

فأما ان لم تكن الجليدية ملونة ، امتنع ارتسام اشباح الأشياء فيها ، كالهواء فانه لما كان شفافا خاليا عن الألوان ، لا جرم امتنع ارتسام الأشباح فيها .

الحجة الرابعة : لو ارتسم الشبح فى الجليدية ، لكان موضع الارتسام منها موضعا معينا . ولو كان كذلك ، كان كل من نظر الى الجليدية ، فانه يرى ذلك الشبح فى موضع عين ، ولامتنع أن يختلف موضع ذلك الشبح باختلافات مقامات الناظرين ، لكنها تختلف باختلاف مقامات الناظرين . فعلمنا : انه ليس هناك صورة مرتسمة فى الحقيقة .

فهذه كلمات الفريقين فى هذا الباب .

وأما الحق الذى اخترناه ، فقد ذكرناه فى كتاب « الملخص » فليرجع اليه . وهنا آخر الكلام فى الحواس الظاهرة .

الفصل الرابع عشر

في

الحواس الباطنة

قال الشيخ : « وأما القوة (١) المدركة في الباطن فمنها القوة التي ينبعث منها قوى الحواس الظاهرة ، وتجتمع بتأديها اليها : وتسمى الحس المشترك . ولولاها لما كان اذا أحسسنا بلون العسل ابصار ، أن نحكم بأنه حلو ، وان لم نحس (٢) في الوقت حلاوة »

التفسير : أنه يجب علينا : أن نذكر ضابطاً لهذه القوى الباطنة ، ثم نشتغل بعده بتفسير كلام « الشيخ » وتقريره . فنقول : الادراكات اما كلية واما جزئية . أما الادراكات الكلية فهي للنفس ، وأما الادراكات الجزئية فهي اما للحواس الظاهرة — وقد تكلمنا فيها ، وأما للحواس الباطنة . ونقول : هذه الحواس الباطنة اما ان تكون مدركة أو متصرفة . والمدركة اما أن تكون مدركة للصور او للمعاني . أما المدركة للمعاني القائمة بالأمور المحسوسة بالحواس الظاهرة ، فهي المسمى بالحس وخزانته هي الخيال . وأما المدركة للمعاني القائمة بالأمور المحسوسة — مثل كون هذا الشخص عدداً وذلك الشخص جنيناً — فهي الوهم ، وخزانته الذاكرة . وأما المتصرفة فهي القوة المفكرة .

وهذا هو الكلام في تعريف هذه الحواس الباطنة على سبيل الاختصار .

ثم نقول : احتج « الشيخ » على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك بأن قال : اذا رأينا لون العسل حكمنا أنه حلو . والحاكم بشيء لابد وأن يكون مدركا لكل واحد من الأمرين ، بناء على أن التصديق

---

(١) القوة : ص — القوى : ع
(٢) نجد : ص — نحس : ع

مسبوق بتصور الطرفين .

فوجب القول باثبات قــوة واحدة مدركة مشـــتركة لجميع الأمور المحسوسة بالحواس الخمس . ومعلوم ان شيئا من الحواس الخمس ليس كذلك . ولا يجوز أن يكون ذلك هو جوهر النفس ، لأنه (اذا) ثبت أن كون النفس جوهر مجرد ، ، وثبت أن الجوهر المجرد لا يدرك الجزئيات ، ينتج : أن النفس لا تدرك هذه المحسوسات . فلابد من قــوة أخــرى جسمانية لتكون مدركة لجميع هــذه المحسوسات . وتلك القوة هى التى سميناها بالحس المشترك . فهذا تقرير هذه الحجة .

ولقائل ان يقول : ما ذكرتموه باطل لوجهين :

الأول : انه كما يمكننا أن نقول : هذا الملون يجب أن يكون طعمه كذا كذا . ايضا يمكننا أن نقول : ان هذا الشخص انسان ، وليس بفرس . فاما أن لا يلزم من القاضى على الشيئين أن يحضره المقضى عليهما ، أو يلزم ذلك . فان كان لا يلزم فقد سقط دليلكم ، وان كـــان يلزم فحينئذ الحاكم على الشخص بأنه انسان يجب أن يكون مدركا لهذا الشخص من حيث انه هذا الشخص ، وللانسان من حيث انه انســـان فيكون الشىء الواحد مدركا للكلى والجزئى . لكن المدرك للكلى هـــو النفس ، فيلزمه أن يكون المدرك لهذا الجزئى هو النفس . واذا كان الأمر كذلك ، كانت النفس مدركة للجزئيات . وأنتم انما حكمتم باثبات هـــذه القوة بناء على ان النفس لا يمكنها أن تدرك الجزئيات . واذا ثبت فساد هذه المقدمة ، فحينئذ يظهر فساد هذا الدليل الذى ذكرتموه . وهـــذا البيان يدل على أن الدليل الذى ذكرتموه باطل .

الثانى : لم لا يجوز أن يقال : المدرك لهذه المحســوســات هـــو الحواس الظاهرة ، والحاكم على هذا الملون بانه هو هذا المطعوم هو القوة المفكرة التى هى المتصرفة فى الصور والمعانى بالتحليل والتركيب ؟ وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذا الحس المشترك .

ثم نقول : الذى يدل على فساد القول بالحس المشترك وجوه :

الحجة الأولى : انا اذا راينا المرئيات بالقوة الباصرة ، وسمعنا المسموعات بالقوة السامعة ، وكذا القول فى سائر المحسوسات ، ثم انا احسسنا بكل هذه المحسوسات مرة اخرى بهذا الحس المشترك ، فحينئذ كنا قد أحسسنا بكل واحد من هذه المحسوسات مرة بالحس الظاهر ، ومرة أخرى بالحس المشترك . لكنا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا : أنا راينا « زيدا » فانا ما رايناه فى الحالة الواحدة الا مرة واحدة ، وان القول بهذا التعدد مما يأباه صريح العقل .

الحجة الثانية : ان هذه القوة الواحدة لو اجتمعت فيها هذه الادراكات . ثم قلنا :

ان هذه القوة موجودة فى مقدم الدماغ ، لزمنا ان نقول : انا اذا لمسنا باليد ، وادركنا حرارة ، فانا نجد ذلك اللمس حاصلا فى مقدم الدماغ . واذا ذقنا بالفم شيئا ، فانا نجد ذلك الذوق بمقدم الدماغ ، لكنا نعلم بالضرورة أنا نجد ذلك اللمس باليد ، لا بمقدم الدماغ ، ومدرك ذلك الذوق باللسان لا بمقدم الدماغ ، فكان قولهم على خلاف العقل .

الحجة الثالثة : الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فالقوة الواحدة لا يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك . فالقوة الباصرة يمتنع أن يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك — وهو الابصار — والقوة السامعة يمتنع أن يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك — وهو السماع — واذا عرفت هذا فنقول : انهم زعموا أن هذه القوة المسماة بالحس المشترك تقوى على ادراك جميع المحسوسات بجميع انواع الادراكات . وذلك يبطل ما قالوه من أن القوة الواحدة لا يصدر عنها الا أثر واحد .

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .

أما قوله « فمنها القوة التى تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة ، وتجتمع بتأديها اليها وتسمى الحس المشترك » فاعلم : ان هذه العبارة كأنها مختلفة . وأظن أن العبارة الصحيحة أن يقال : فمنها القوة التى تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة وتجتمع فى تأديتها محسوساتها اليها

وتسمى الحس المشترك . وذلك ان الحواس الظاهرة كلها منبعثة ومتشعبة من هذه القوة المسماة بالحس المشترك . ومعنى هذا الانبعاث : هو انها باسرها اذا ادركت محسوساتها ، أدت تلك المحسوسات الى هذه القوة المسماة بالحس المشترك ، حتى انها تحكم على هذا الملون بانه هو ذلك المطعوم . وكأن هذه الحواس الظاهرة انما كانت لأجل أن تكون خوادم لهذا الحس المشترك ، وانما تستعد باعمالها وانفعالها خدمة له وذلك هو المراد من الانبعاث . فلهذا السبب سموا هذه القوة بانها مجمع الحواس الظاهرة .

ثم ههنا بحث آخر وهو : أن ادراك الماهيات من باب الانفعال ، بانه لا معنى للتصور الا حصول صور الماهيات فى القوة المدركة ، وأما الحكم على هذا بانه ذاك او ليس ذاك ، فهو من باب الفعل . وعندهم الواحد لايصدر عنه الا الواحد . وعلى هذا القانون . وجب أن لا تكون القوة الحاكمة على هذا الملون بانه هو ذلك المطعوم ، مدركة لا لهذا اللون ولا لهذا المطعم . والا فقد صدر عن القوة الواحدة فعل وانفعال معا . وذلك غير جائز . ثم اذا لم يكن هذا الحاكم مدركا للمحكوم عليه . فليت شعرى لم يحكم بشىء غير معلوم على شىء غير معلوم ؟ **وايضا** : فبتقدير صحة هذا الكلام ، يبطل قوله : القاضى الشيئين لابد وأن يحضره المقضى عليهما . وأما ان قلنا : بان هذه القوة الواحدة تدرك هذه الماهيات وتحكم عليها ، فحينئذ قد جوزوا صدور الآثار المختلفة عن القوة الواحدة ، فلم لا يجوزون أن تكون القوة الواحدة هى المدركة للصور ، فهى المدركة للمعانى وهى المتصرفة فيها بالتحليل والتركيب . وعلى هذا التقدير تصير القوى الخمس الباطنة قوة واحدة ، ويبطل كلامهم بالكلية .

واما بقية الألفاظ فظاهر .

***

قال الشيخ : « وهذا الحس المشترك تقترن به قوة تحفظ ما تؤديه الحواس اليه من صور المحسوسات ، حتى اذا غابت عن الحس

بقيت فيه بعد غيبتها . وهذا يسمى الخيال والمصورة . وعضوها مقدم الدماغ »

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى

انه لما ثبت الحس المشترك ، اثبت له خزانة . وذلك لأنا اذا شاهدنا شيئا ثم غفلنا عنه ، فانه تبقى صورته فى الخيال بدليل : انا اذا شاهدناه مرة اخرى ، حكمنا بأن هذا الذى نشاهده هـو الذى شاهدناه قبل ذلك . ولولا أن صورته كانت محفوظة عندنا ، والا لما قدرنا على أن نحكم بان هذا المشاهد هو الذى كان مشاهدا قبل ذلك .

واحتج « الشيخ » فى سائر كتبه على أن هذه الحافظة غير تلك القوة المسماة بالحس المشترك بان قال : الحس المشترك لها قوة اخذ هذه الصورة . وهذا الخيال له قوة حفظها . والحفظ لا يحصل بالشىء الذى يحصل به القبول . بدليل : أن (٣) الذى ليس له قوة اخذ الصورة ، والذى ليس له قوة حفظها . وهذا الوجه ضـعيف . لأن هذا الذى يحفظ . هل قبل أم لا ؟ فان كان قبل ، فقد سلمتم ان القوة الواحدة قد حصل بها القبول والحفظ معا . وحينئذ قولكم : الحفظ يحصل بما لا يحصل به القبول يكون باطلا . وان كان ما قبل ، فهذا محال . لأنه لما لم يقبل تلك الصورة ، فكيف يحفظها ؟ وذلك معلوم بالضرورة . ثم نقول : الذى يدل على فساد القول بهذه القوة وجوه :

الحجة الأولى : ان الجزء الدماغى الذى يقال : ان هذه القوة حالة فيه : شىء صغير جدا فى الحجمية . ثم انا نتخيل صور البحار والجبال والسموات والأرض . ومن المعلوم بالبديهة أن ارتسام الصور العظيمة فى المحل الصغير محال .

الحجة الثانية : هى أن الصور الكثيرة اذا ارتسمت فى هـذا المحل

---

(٣) بدليل أن المالة قوة اخذ الصورة ، وليس له قوة حفظها : ص

الصغير ، فحينئذ يلزم وقوع النفوس بعضها على بعض . فوجب أن يختل الكل .

هذا اذا قلنا : ان تلك النفوس حصلت فيه . وان قلنا : انها ما حصلت فيه ، كان ذلك قولا بأن هذه الصورة غير مرتسمة فيه .

الحجة الثالثة : ان مذهب « الشيخ » انه لا معنى للادراك الا حضور صورة المدرك فى المدرك . فلما قال : هذه الصور حاضرة فى هذه القوة ، مع أن هذه القوة ما أدركتها ، فحينئذ يلزم أن يكون هذا الحضور . وذلك يناقض قوله انه لا معنى للادراك الا مجرد الحضور .

المسألة الثانية

أما قوله : « وعضوها مقدم الدماغ » فمعناه : العضو الحامل للقوة المسماة بالحس المشترك . والقوة المسماة بالخيال هو مقدم الدماغ . والدليل عليه : انه متى وقعت الآفة فى هذا العضو ، اختلت أفعال هذه القوة .

ولقائل ان يقول : هنا سؤالان :

السؤال الأول : ان بتقدير أن يكون هذا العضو آلة لهذا الفعل ، لا محلا للقوة الفاعلة لهذا الفعل ، فانه يلزم من وقوع الآفة فى هذا العضو ، وقوع الآفة فى هذا الفعل . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بذلك على كون هذه القوة حالة فى هذا العضو .

السؤال الثانى : ان محل هاتين القوتين اما أن يكون جزءا من الدماغ ، أو جزءين . والأول باطل . والا لكانت الصورة الحاضرة عند احدى القوتين ، تكون حاضرة عند القوى الأخرى ، وحينئذ يلزم ان يقال : متى كانت هذه الصورة حاضرة عند الخيال ، أن يكون الحس المشترك مدركا لها ، ومتى لم يكن الحس المشترك مدركا ، وجب أن لا تكون تلك الصورة حاضرة عند الخيال . وكلا القولين باطل . والثانى أيضا باطل . والا لزم جواز أن يختل أحد الفعلين مع بقاء الثانى على السلامه — كما فى سائر القوى — معلوم أن ذلك باطل .

***

قال الشيخ : « وههنا قوة أخرى فى الباطن تدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس . مثل القوة فى الشاة التى تدرك من الذئب معنى لا يدركه الحس ولا يؤديه الحس . فإن الحس ليس يؤدى الا الشكل واللون . فأما أن هذا ضار أو صديق أو عدو أو منفور عنه ، فتدركها قوة أخرى تسمى وهما »

التفسير : لما اثبت القوة الباطنة المدركة لصور المحسوسات . وهى الحس المشترك ، واثبت خزانتها ، وهى الخيال ، شرع الآن فى اثبات القوة الباطنة المدركة لمعانى المسوسات . وهى المسماة بالوهم . وتقريره : أن كون هذا الشخص صديقا أو كون ذلك عدوا : معنيان مضافان الى هذين الشخصين . ولا شك أن الحس لا يدركهما . فلابد من اثبات قوة اخرى تدركهما . وهى المسماة بالوهم .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن تكون القوة الواحدة مدركة لتلك الصور ، وهذه المعانى . ولا يمكنكم أن تبطلوا هذا الاحتمال الا بالبناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وقد أبطلناه . **ثم نقول** : الدليل على أن المدرك لهذه المعانى هو المدرك لتلك الصور : أنا اذا قلنا : أن هذا الشخص المحسوس عدو ، فقد حكمنا على هذا الشخص بكونه عدوا . والحاكم بشىء على شىء لابد وأن يكون متصورا لكليهما . فثبت : أنه لابد من الاعتراف بشىء واحد ، يكون ذلك الشىء بعينه مدركا للصور والمعانى . وهو المطلوب .

***

قال الشيخ : « وكما أن للحس خزانة هى المصورة . فكذلك للوهم خزانته تسمى الحافظة والذاكرة . وعضو هذه الخزانة مؤخر الدماغ »

التفسير : فيه مسائل :

المسألة الأولى

كما أثبت للحس الباطن المدرك لصور المحسوسات خزانة — وهى الخيال — كذلك أثبت لهذا الحس الباطن الذى سماه بالوهم خزانة

— وهى التى تحفظ هذه — والكلام فيه عين ما تقدم . فان هذا الذي يحفظ هذه المعانى ، ان كان لم يقبلها ، فكيف يحفظها ؟ وان كان قد قبلها ، كان اعترافا بأن الشىء الواحد قد يكون قابلا حافظا معا . وحينئذ يبطل قولهم : انه لابد من اثبات قوتين لهذين الفعلين .

المسألة الثانية

ذكر فى كثير من كتبه : ان الأولى أن يقال : الحافظة لهذه المعانى غير الذاكرة المسترجعة . كيف لا نقول ذلك ، والحفظ امساك ، والاسترجاع فعل ، والقــوة الواحدة لا تفى بنوعين مختلفين من الفعل ؟ وقال : الأليق بقولنا (٤) الواحد لا يصدر عنه الا لواحد ، ليس الا ذلك (وقال) ان تذكر النسيان عجيب جدا . وذلك لأن الانسان حال ما يتذكــر الشىء الذى نسيه ، اما أن يقصد ذكره بعينه أو لا يقصده بعينه . فان قصده بذكره بعينه ، فهو عالم به بعينه . لأن القصد الى الشىء المعين حال الغفلة عنه بعينه محال . واذا كان عالما به بعينه ، امتنع أن يتذكره . لأن التذكر لا معنى له الا تحصيل العلم به . فانه لو كان العلم حاصلا كان بذكره طلبا لتحصيل الحاصل . وهو محال .

واما ان لم يقصده بذكره بعينه ، بل قصد تذكر شىء . أى شىء كان ، فلم حصل ذكر هذا المنسى دون سائر المنسيات ؟ فثبت : ان أمر التذكر عجيب .

***

قـــال الشـــيخ : « وهنا قوة تفعل فى الخيالات تركيبا وتفصيلا ، تجمع بين بعضها وبعض ، وتفرق بين بعضها وبعض . وكذلك تجمع بينها وبين المعانى التى فى الذكر . وتفرق هذه القوة اذا استعملها العقل سميت مفكرة ، واذا استعملها الوهم سميت متخيلة . وعضوها الدودة التى فى وسط الدماغ »

التفسير : ههنا مسائل :

---

(٤) بقوله : ص

لما أثبت القوة الباطنة المدركة لمعانى المحسوسات ، شرع الآن فى القوة المصورة . وتقريره : أنه يمكننا ان نركب بعض الصور الخيالية مع بعض ، كما اذا تخيلنا جبلا من ياقوت ، وبحرا من زئبق ، وانسانا له ألف ألف راس . ويمكننا أن نركب هذه الصور الخيالية بهذه المعانى الوهمية . كما اذا حكمنا بأن هـذا الشخص صـديق ، وهذا عدو ، فاثبات (٥) هذا التركيب وهـذا التحليل فعل . وأما ادراك الماهيات فانه انفعال والقوة الواحدة لا تكون فاعلة ومنفعلة معا . ولما كانت تلك القوى كلها منفعلة ، وجب أن تكون هذه القوة الفاعلة مغايرة لتلك القوة المنفعلة التى هى القوة المدركة . وذلك هو المطلوب .

ولقائل أن يقول : السـؤال عليه من وجهين :

الأول : هذه القوة التى تتصرف فى الصـور الجزئية والمعانى الجزئية . هل تدركها ؟ فان كانت تدركها فقد اعترفتم بأن القوة الواحدة لا يمتنع أن تكون مدركة متصرفة معا . وحينئذ يسقط دليلكم . وان كانت لا تدركها فمن لا يدرك شيئا كيف يمكن أن يتصرف فيه ؟ وليت شعرى كيف غفل هؤلاء القوم عن أمثال هذه السؤالات الظاهرة الجلية القريبة من كل عاقل .

الوجه الثانى (٦) ان المدرك للتصورات الكلية والتصديقات الكلية ، ليس الا النفس . والنفس جوهر مجرد واحد ، ليس فيه أجزاء ولا أبعاض ، حتى يقال : صاحب التصورات شىء ، وصاحب التصديقات شىء آخر .

واذا ثبت هذا فنقول : التصورات ادراكات . وأما التصـديقات فهى عبارة عن تركيب تلك التصـورات وتحليلها . ثم ان هذين الأمرين يستقل بهما جوهر النفس من غير تعـديد القوى والأجزاء فيه . واذا جاز ذلك فى الكليات ، فلم لا يجوز مثله فى الجزئيات ؟

---

(٥) فاذا ثبت : ص (٦) السؤال الثانى : ص

المسألة الثانية

زعم : أن هــذه القوة اذا اســتعملها العقل سميت مفكرة ، وان استعملها الوهم سميت متخيلة . وههنا بحثان :

البحث الأول : ان العقل اما أن يمكنه ادراك هذه الصور الجزئية والمعانى الجزئية ، أو لا يمكنه ادراكهما . فان أمكنه ادراكها فنقول : لعل المدرك لها هو العقل . لا هذه القــوى التى اثبتوها . وعلى هــذا التقدير لا يمكنكم اقامة الدلالة عــلى اثبات هذه القوى . وان كان لا يمكنه ادراكها ، فحينئذ يكون العقل غافلا عن هذه الجزئيات . فكيف يمكنه استعمال هذه القوة المفكرة فى تلك الأمور مع كونه غافلا عنها بالكلية ؟

البحث الثانى : هو أن قولكم : انه اذا استعملها الوهم ســميت متخيلة . اعتراف منكم بأن الوهم يستعملها . واستعمال الوهم لها فعل ، وكون الفعل مدركا لتلك المعانى الجزئية انفعال . وحينئذ فقد سلمتم ان الوهم مبدأ الفعل والانفعال معا . واذا كان كذلك . فلم لا يجوز ان يكون المقوى لهذا التركيب والتحليل هو الوهم فقط ، من غير حاجة الى اثبات هذه القوة ؟

المسألة الثالثة

فى

بيان قوله « وعضوها الدودة التى فى وسط الدماغ »

فنقول : أما الدودة فصــفتها مذكورة فى كتاب « التشريح » وانما عرفوا أن هذه القوة هناك لأنه متى حصلت الآفة فى هذا الموضع ، اختل فعل هذه القوى . وقد تقدم الاستدلال على هذا الكلام .

***

قــال الشــيخ : « فهذه هى القوة التى فى باطن الحيوان . اعنى الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتخيلة »

التفســير : الكلام على الدلائل التى تمسك بها فى إثبات هذه القوى .

الا أني أزيد هنا سؤالا آخر فاقول : صور المحسوسات كما يمكن ادراكها على وجه جزئى ، فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلى . **وايضا** : المعانى الجزئية القائمة بهذه الأشخاص المحسوسة كما يمكن ادراكها على وجه جزئى ، فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلى . **وايضا** : التفكر وهو عبارة عن التركيب والتحليل كما يمكن حصوله فى الجزئيات ، فقد يعقل حصوله أيضا فى الجزئيات . وان جملة الحدود والبراهين مركبة عن تصورات كلية مجردة فثبت : أن ادراك الملائم وادراك المعانى ، كما يعقل حصولها فى الجزئيات ، فقد يعقل حصولها ايضا فى الكليات . فان لم يمتنع اسناد هذه الأمور الثلاثة الى قوة واحدة ، فلم لا يحكم « الشيخ » باسناد هذه الأمور الثلاثة فى الجزئيات الى قوة واحدة ؟ وان امتنع اسنادها الى قوة واحدة ، فكيف يحكم باسنادها فى الكليات الى جوهر النفس ؟ مع أنه فى ذاته شيء واحد ليس فيه تركيب البتة . فثبت : أن هذا الكلام مختل .

***

قال الشيخ : « والحس المشترك غير الخيال . لأن الحافظ غير القابل والحفظ فى كل شيء بقوة غير قوة القبول . ولو كان الحفظ لقوة القبول ، لكان الماء يحفظ الأشكال كما يقبلها ، بل للماء قوة قابلة وليس له قوة حافظة »

التفسير : هذا الكلام قد تقدم ذكره والاعتراض عليه . **وايضا** : فهو قد ذكر ههنا أن الماء له قوة القبول ، وليس له قوة الحفظ . فنقول : ان اثبات الدعوى الكلية ، بذكر المثال الواحد لا تثبت ، فلا يلزم من كون الأمر كذلك فى الماء ، أن يكون الأمر كذلك فى سائر المواضع . وأما ترك المثال ورجع الى الدليل العام — وهو أن القبول أمران مختلفان فيمتنع صدورهما عن قوة واحدة — كان الكلام ما ذكرنا (وهو) أن الشيء (الذى) يحكم عليه بكونه حافظا ، لابد وأن يحكم عليه بانه قابل . لأن الذى لا يقبل كيف يحفظ ؟ وحينئذ يلزم القطع بأن الشيء الواحد محكوم عليه بكونه قابلا وحافظا ، ويلزم منه سقوط هذه الحجة بالكلية .

قـال الشـيخ : « وقوة المتصلة المتخيلة خاصيتها دوام الحركة ، ما لم يغلب وحركتها محاكاة الأشياء بأشباهها وأضدادها . فتارة تحكى المزاج كمن يغلب عليه السوداء فتخيل صورا سودا ، ومحاكاة الكـار مبلات ، أو محاكاة الكار وجبت »

التفسـير : المراد منه : أن من خواص القوة المتخيلة تشبيهه الشيء بشبهه أو بضده . أما التشبيه بالشبيه ، فلأن الرجل اذا استولى عـلى مزاجه الخلط السوداوى ، فانه يرى فى منامه الصور الـ ود .

وأما الشـبيه بالضـد فكما قال فى بعض المقامات : انها تعبر بأضدادها .

وهنا آخر الكلام فى القوى الباطنة المدركة .

الفصل الخامس عشر

فى

القوى المحركة الحيوانية

قـال الشيخ : « واما القوة المحركة فهى مبدأ انتقال الاعضاء بتوسط العضل والعصب بالارادة »

التفسير : اعلم : ان قوله « القوة المحركة هى مبدأ انتقال الأعضاء » ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ . فانه أبدل القوة بالمبدأ ، والمحـــركة بكونها مؤثرة فى انتقال الأعضاء . ليس فيه الا تبدل لفظ بلفظ .

واما قوله « بتوسط العضل » فالمراد منه : ما ثبت فى علم الطب (وهو) أن العامل لقوة الحس والحركة انما يتقد فى العصب النابت من الدماغ ، والعصب النابت من النخاع . بدليل : انا اذا ربطنا العصبة ربطا قويا فكل ما فوق موضع الربط مما يلى جانب الدماغ والنخـاع ، فانه يبقى فيه الحس والحركة ، وكل ما تحت ذلك الموضع مما يلى الجانب الآخر ، فانه يبطل عنه الحس والحركة . وذلك يدل على أن قوة الحس والحركة انما تصل الى الأعضاء بواسطة أجسام روحانية نافذة من الدماغ أو النخاع فى شظايا الأعصاب الى جملة الأعضاء واما العضل وصفاتها وأحوالها مذكورة فى كتاب « التشريح »

قـال الشيخ : « وله أعوان أولى وثانية . فالعون الأول هو المدركة . اما المتخيلة واما العاقلة . والعونان الاخريان قوى النزوع الى المـدرك اما نزاعا نحـو جذب ، أو نزاعا نحـو دفع ، فالنزاع نحـو الجذب هو المتخيل أو المظنون نافعا وملائما وهذه القوى تسمى شهوانية . والنزاع نحو الدفع هو المتخيل ، ضار او غير ملائم على سبيل الغلبة . وهما مبدأ استكمال القوة المحركة فى الحيوان الغير ناطق ، والحيوان الناطق من

حيث هو ناطق . فاحدى القوتين لدفع الضار ، والثانية لجذب الضرورى والنافع »

التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

اعلم : أن الحركة الاختيارية لها مبادىء مرتبة بعضها على بعض فى أربع مراتب :

فالمرتبة الأولى — وهى أبعد المراتب — هى أن يعتقد الحيوان كون الفعل الفلانى مشتملا على ما يميل الطبع اليه ، أو على ما ينفر الطبع عنه ، أو لا يعتقد فيه واحدا من هذين الأمرين ثم ان ذلك الاعتقاد قد يكون اعتقادا حقيقيا علميا ، وقد يكون اعتقادا ظنيا ، وقد يكون محض الاعتقاد العارى عن سبب يوجبه . بل هو محض اعتقاد حصل فى الذهن لا لموجب .

واعلم : أنه ما لم يحصل اعتقاد كونه نافعا أو ضارا ، لم يقدم الحيوان على الفعل والترك . وانما سمى الفعل الحيوانى فعلا اختياريا ؛ لأن الاختيار عبارة عن طلب الخير . وهذا اشارة الى ما ذكرناه . فاذا لم يحصل لا اعتقاد كونه ضارا أو لا اعتقاد كونه نافعا ، امتنع الاقدام على الجذب أو الدفع . بلى يبقى على الحال الموجودة ، فهذه هى المرتبة الأولى .

واما المرتبة الثانية : فهى أنه اذا حصل اعتقاد كونه نافعا ، ترتب عليه حصول ميل الى الجذب . واذا حصل اعتقاد كونه ضارا ، ترتب عليه حصول ميل الى الدفع . والميل الى الجذب يسمى الشهوة ، والميل الى الدفع (يسمى) بالغضب . وهذه هى المرتبة الثانية .

واما المرتبة الثالثة : فقد ذكر فى « الاشارات » : أنه عند حصول الشهوة يحصل اجماع على الفعل وعند حصول الغضب يحصل اجماع على الدفع . وهذه المرتبة لم تذكر ههنا وهذا هو الأصوب . وذلك لأنه لا معنى للميول الى الجذب الا الاجماع على الجذب ، ولا معنى للميل الى الدفع الا الاجماع على الترك .

وأما المرتبة الرابعة : وهى فى الحقيقة المرتبة الثالثة — فهى أنه اذا حصل الميل الجازم فى الجذب أو الدفع ، انضاف ذلك الميل الجازم الى القوة المركوزة فى الأعصاب والعضلات ، فيصير المجموع الحاصل من ذلك الميل الجازم مع هذه القوة المركوزة فى الأعصـــاب والعضلات : موجبا لحصول الفعل . واذا عرفت ما ذكرناه ، سهل عليك الوقوف على عبارات الكتاب .

وقوله : « النزاع نحو الجذب هو المتخيل أو المظنون نافعا أو ملائما » مشعر بالفرق بين النافع وبين الملائم . فالنافع ما يكون وسيلة الى حصول ما هو مطلوب لذاته ، والملائم ما يكون مطلوبا لذاته .

المسألة الثانية

اعلم : أن الذى يتحرك بالاختيار هو الذى يقصد الى أن يفعل الفعل المعين ، والقاصد الى الفعل المعين لابد وأن يكون عالما بماهية ذلك الفعل المعين لأن القصد الى الشىء الذى لا يكون متصورا : محال : أن الذى يكون متحركا بالاختيار لابد وأن يكون هو بعينه مدركا لماهية ذلك الفعل . فثبت : أن المدرك والمحرك لابد وأن يكون واحدا .

ومذهب « الشيخ » أن القوة المدركة محل ، والقوة المحركة فى محل آخر . وذلك باطل قطعا .

***

قـــال الشـــيخ : « فهذه هى القوة المشتركة للحيوانات الكاملة من حيث هى حيوانات كاملة »

التفســـير : ليس كل ما كان حيوانا كان موصوفا بكل هذه القـــوى الموصوفة المذكورة ، فان كثيرا منها يكون خاليا عن كثير منها . فأما الحيوان يكون موصوفا بها بأسرها ، فانه يكون بالغا فى المرتبة الحيوانية التى أقصى الكمال .

قـــال الشـــيخ : « وكلها كمالات اجسام على سبيل تصور تلك الأجسام بها »

التفسير : المراد : أن هـذه القوى المدركة والقوة المحركة التى عددناها ، فانها كلها جسمانية بمعنى انها حالة فى البدن . واما جوهر النفس . فانه غير موصوف بشىء من هذه القوى . والذى نختاره ونقول به : ان جميع هذه القوى والمبادىء (التى هى) صفات حاصلة لجوهر النفس ، هى (١) الموصوفة بالقوى المدركة والمحركة بأسرها .

***

قـال الشـيخ : « ولذلك لا تتم افعالها الا بالجسـام ، وتختلف بحسب الأجسام »

التفسير : اعلم : أن « الشيخ » استدل على أن هذه القوى جسمانية بان قال : هذه القوى لا تتم افعالها الا بالأجسام ، وتختلف بحسب اختلاف الأجسام .

وهذه مقدمة واحدة .. ولابد وان نضـم اليها مقدمة ثانية — هى كبرى القياس — وهى أن يقال : وكل قوة لا يتم فعلها الا بأجسام وتختلف بحسب اختلاف الأجسام ، فانها تكون قوة جسمانية ، وحينئذ ينتج هذا القياس : ان هذه القوى قوى جسمانية .

***

قال الشـيخ : « اما المدركة فيعرض لها اذا انفعلت آلتها ، بأن لا تدرك ، او تدرك قليلا ، أو تدرك لا على ما ينبغى . كما أن البصر اما ان لا يرى أو يرى رؤية ضعيفة ، أو يرى غير الموجود (موجودا) أو على خلاف ما عليه الوجود بحسب انفعال الآلة »

التفسـير : اعلم : أن « الشيخ » لما ادعى أن هذه القوى لا تتم أفعالها الا بالأجسام ، وتختلف أحوالها بحسب اختلاف الأجسام ، أخذ يحتج عليه من وجوه :

الحجة الأولى : هذا الكلام وتقريره : أن دخول الآفة على الأفعال الصادرة عن القوى تكون على ثلاثة اوجه : المتشوش والنقصان والبطلان

---

(١) فانها هى : ص

أما التشويش فيكون بسبب الحر ، وأما النقصان والبطلان فقد تكون بسبب البرد . وجميع هذه القوى المذكورة يحصل فيها هذه الأقسام الثلاثة . وذلك لن البصر اما أن لا يرى . وذلك هو البطلان ، أو يرى رؤية ضعيفة . وذلك هو النقصان ، أو يرى الشيء على خلاف ما هو عليه ، وذلك هو التشويش . وكذا القول في سائر الحواس الخمس الظاهرة ، وفي الخمس الباطنة . فيثبت : أن أفعال هذه القوى لا تتم الا بالأجسام ، وأنه متى تغيرت تلك الأجسام عن أمزجتها الموافقة لتلك الأفعال ، فان تلك الأفعال تختل أيضا . اما بالتشويش أو النقصان أو البطلان .

ولقائل ان يقول : ان هذا لا يدل على كون هذه القوى جسمانية في ذواتها ، لأنه من المحتمل أن تكون هذه الأجسام آلات للنفس في هذه الأفعال فان عند اختلاف هذه الأجسام تختل الافعال ، لاجل اختلاف تلك الآلات »

***

قال الشيخ : « ويعرض لها انها لا تحس بالكيفية التي من آلتها ، اذ لا آلة لها الى آلتها . وانما تدرك بالآلة ويعرض لها أن لا تدرك فعلها . لأنه لا آلة لها الى فعلها ، ويعرض لها أن لا تدرك ذاتها ، لأنها لا آلة لها الى ذاتها »

التفسير : هذه هي الحجة الثانية على أن هذه القوى لا تتم افعالها الا بالأجسام . وتقريره : ان القوة الباصرة لا تدرك نفسها . وهذا يدل على أن ادراكها للأشياء موقوف على الآلة ؛ فلما امتنع أن يتوسط بينها وبين آلتها آلة ، وامتنع عليها أن تتوسط بينها وبين ادراكها آلة ، وامتنع أن يتوسط بينها وبين نفسها آلة ، لا جرم امتنع عليها ان تدرك آلتها ، وأن تدرك ادراكها ، وأن تدرك نفسها . فثبت : أن هذه القوى لا تتم . أفعالها الا بالأجسام .

ولقائل ان يقول : هذا الكلام ضعيف من وجهين :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : الادراكات قسمان : ادراك يمكن تعقله بجميع الأشياء ، وادراك لا يمكن تعقله بجميع الأشياء . فالقوة

العاقلة قوة يمكن تعقلها لجميع الأشياء ، فلا جرم صح عليها أن تدرك نفسها وان تدرك ادراكها لغيرها ، وأن تدرك آلتها . وأما القوة الباصرة . فيمتنع تعقلها الا بالألوان والأضواء ، فلا جرم يمتنع تعقلها بنفسها وادراكها وآلتها . والحاصل : أن هذا الامتناع لا يعلل بفقدان الآلة ، بل أن امتناع تعلق القوة الباصرة بهذه الأشياء ، أمر ثابت لغير القوة الباصرة ونفسها ، لا لعلة منفصلة ، فما لم تثبتوا فساد هذا الاحتمال فانه لا يتم دليلكم .

الوجه الثانى : هب أن هذا الامتناع معلل بفقدان الآلة لكن هذا انما يدل على أن هذه القوى لا تصدر عنها آثارها الا بواسطة هـذه الآلات . وهذا القدر لا يدل على أنها فى ذواتها جسمانية ، لاحتمال ان يقال : انها فى ذواتها مجردة عن المواد ، الا أن صدور أفعالها عنها لا يمكن الابواسطة هذه الآلات الجسمانية .وعند فقدانها يمتنع صدور الأفعال عنها .

***

قـال الشـيخ : « ويعرض لها : أنها ان انفعلت عن محسـوس قوى ، لم تحس بالضعيف اثره . لأنها انما تدرك بانفعال آلة . واذا اشتد الانفعال ثبت الأثر ، واذا ثبت الأثر ، لم يتم انتعاش (٢) غيره معه »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على أن أفعال هذه القوى لا تتم الا بالأجسام . وتقريره : أنه لو وضع سراج فى مقابلة الشمس ، فانه اذا نظر الانسان اليه فانه لا يراها . وعند سماع صوت الرعد ، لا يسمع صوت البعوضة . وعند الاحساس بالنيران العظيمة لا يحس بالحرارة الضعيفة . وكل ذلك يدل على أن الاحساس بالمحسوسات القوية يمنع من الاحساس بالمحسوسات الضعيفة . ثم قال : والسبب فيه : أن الاحساس انما يكون بالانفعال والتأثر عن المحسوسات ، فاذا قـوى الاحساس قوى الانفعال ، واذا قوى الانفعال ثبت الأثر ، واذا ثبت الأثر لم يتم انتعاش غيره معه .

---

(٢) انتعاش : إع

ولقائل ان يقول : هذا ايضا ضعيف . وبيانه بأسئلة :

الأول : انا بينا : أن القوة وان كانت مجردة بحسب ذاتها عن المادة ، ولكنه لا يمتنع أن يكون صدور فعلها عنها موقوفا على وجود آلة جسمانية ، ولا تكون تلك الآلة الجسمانية ، كيف كانت : كافية فى ذلك . بل شرط صدور ذلك الأثر عنها : كون تلك الآلة الجسمانية واقعة على وجه مخصوص . فاذا لم تحصل تلك الخصوصية فحينئذ يختل ذلك الفعل . فما لم تبطلوا هذا الاحتمال ، فانه لا يتم دليلكم .

السؤال الثانى : ان الحكم الذى ذكروه باطل ، طردا وعكسا . **اما الطرد** : فلأن قوة الخيال عندهم جسمانية . ثم انا حال ما نتخيل البحر والجبل والسماء والأرض ، يمكننا أن نتخيل البقة والبعوضة . **وأما العكس** . فلأنا حال ما نتفكر فى تركيب المقدمات العقلية ، يكون هذا العمل عمل النفس الناطقة . لأن التصرف فى الكليات لا يتأتى الا من النفس . ثم انا حال استغراقنا فى التفكر فى تركيب برهان عقلى ، لا يمكننا ان نستحضر ادراكا آخر وعلما آخر . فههنا هذا الامتناع حاصل مع أن هذه القوة قوة عقلية مجردة .

السؤال الثالث : ان عندكم الادراك سواء كان كليا أو جزئيا ، هو عبارة عن حضور صورة المدرك فى المدرك . واذا ثبت هذا فنقول : انه اذا قوى الادراك كان ذلك لأجل أن الصورة الحاضرة فى ذات المدرك ، صورة ، ثابتة قوية . وثبات هذه الصورة . قوتها تمنع من حصول صورة أخرى . وهذه العلة التى ذكرتموها فيما اذا كان محل الادراك جسما قائما بعينه (لا) فيما اذا كان محل الادراك جوهرا مجردا . فثبت : أن الاستدلال بذلك على كون القوة المدركة جسمانية خطأ .

***

---

(٣) من وجوه : ص

قال الشيخ : « ويعرض لها ان البدن (فى كل شخص (٤)) اذا اخذ يضعف بعد سن الوقوف ان يضعف جميعها (فى كل شخص (٥)) فلا يكون ولا شخص واحد تسلم فيه القوة الحاسية . فاذن كلها بدنية »

التفسير : هذه هى الحجة الرابعة على أن القوى الحاسة جسمانية وذلك لأن بعد الأربعين ، يأخذ البدن فى الضعف . وهذه القوى أيضا تاخذ فى الضعف . وذلك يدل على أن ضعف البدن يستلزم ضعف هذه القوة . وذلك يدل على انها جسمانية .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن هذه القوى تأخذ فى الضعف بعد الأربعين . وبيانه من وجوه :

الأول : انا قد رأينا كثيرا ممن كان فى زمان شبابه كثير الأمراض والعلل ، فلما دخل فى سن الكهولة قوى مزاجه وزالت الأمراض والعلل عنه .

الثانى : ان الشيخ يزداد حرصه وأمله . قال النبى عليه السلام : « يهرم ابن آدم ، ويشيب معه اثنان الحرص والأمل » ولا شك أن الحرص والأمل ادراكات جزئية وارادات جزئية . ثم انها بعد الأربعين تأخذ فى القوة لا فى الضعف . فبطل قولكم : ان هذه القوى تأخذ فى الضعف بعد الأربعين . ثم نقول : هب أن الأمر كما ذكرتم ، ولكن لم لا يجوز أن يقال : هذه القوى وان كانت غير جسمانية بحسب الذات ، الا أنها جسمانية بمعنى أن أفعالها لا تصدر عنها الا بواسطة هذه الآلات . فلاجرم لزم من اختلال البدن اختلال هذه الأفعال .

واعلم : أنهم لما احتجوا بهذه الحجة على أن هذه القوى جسمانية ، فقد احتجوا بما يقرب منها على أن القوة العقلية غير جسمانية . قالوا : القوة العقلية تقوى بعد الأربعين ، مع أن البدن يضعف بعد الأربعين . فلما قويت القوة العقلية عند ضعف البدن ، علمنا : أن القوة العقلية غير جسمانية ، وأنها غنية فى ذاتها عن البدن .

---

(٤) سقط من : ع　　　(٥) زيادة من ع

واعلم : أن هذا الكلام ضعيف أيضا . وبيانه من وجهين :

الأول : هو أن الحـــواس الظاهرة خمســـة ، والباطنة خمســـة اخرى . فيكون مجموعهما عشرة ، ومع الشهوة والغضب اثنا عشر ، ومع السبعة النباتية وهى الجاذبة والماسكة والهاضـــمة والدافعة والغازية والنامية والمولدة تكون تسعة عشر . وكل ذلك أضداد وموانع للقوة العقلية عن اشغالها بتحصيل المعارف الحقيقية : التصورية والتصديقية .

اذا ثبت هذا فنقول : اذا فرضنا أن القوة العقلية جسمانية ، فبعد الأربعين يضعف البدن وتضعف جميع القوى . فهب أن القوة العاقلة تضعف . لكن تضعف أيضا تلك القوى التسعة عشر التى كلها عوائق وموانع وأضداد العاقلة من افعالها الخاصة بها . فهب أنه يضعف فعلها بسبب ضعف ذاتها ولكنه يقوى فعلها بسبب ضعف سائر أضدادها فيقابل ضعف ذاتها بضعف فقد واحد من أضدادها ضعف سائر أضدادها معينا لها على افعالها فلم لا يجوز أن تكون قوتها بعد الأربعين لهذا السبب ؟

الثانى : ان القـــوة العاقلة الى زمان الأربعين قد تكررت عليها الادراكات التصورية والتصديقية . وكثرة الأفعال سبب لحصول الملكة ، فلم لا يجوز أن تكون زيادة قوتها على الادراكات ، انما كانت بسبب حصول هذه الملكة التى ذكرناها ؟

الوجه الثالث : انالحرص والأمل يقوى كل واحد منها فى زمان الشـيخوخة . مع أنهما يتعلقان بالادراكات الجـــزئية . والادراكات الجزئية هى عندكم جسمانية .

الوجه الرابع : لا يجوز أن يقال : المزاج الكهولى أوقف الادراكـــات العقلية ، ولا يجب علينا أن نذكر السبب فيه ، بل يكفينا مجرد المطالبة .

وأما قوله فى آخر هذا الفصل : « **فاذن هذه كلها بدنية** » فاعلم : انه لما ذكر دلائله الأربع على أن هذه القوى المدركة للجزئيات جسمانية ، صرح عقيبها بذكر النتيجة فقال : « فاذن كلها بدنية » اى فاذن هـــذه القوة المدركة للجزئيات بدنية .

***

قال الشيخ : « وكذلك المحركة . وذلك فيها أظهر ، لأن وجودها بحركة آلات هى فيها . ولا وجود لها من حيث هى كذلك ذات فعل خاص »

التفسير : المراد : أن القوة المحركة بدنية جسمانية . واحتج عليه بقوله : ان وجودها بحركة الآلات هى فيها . والمراد : أن القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا مع حركة الآلات الجسمانية التى هى الأعصاب والأوتار والعضلات .

ثم قال : ولا وجود لها من حيث هى كذلك ذات فعل خاص . والمراد : أنه لما ثبت ان القوة المحركة لا تكون قوة محركة ، الا مع الآلات الجسمانية ، ثبت انه لا وجود لها من حيث انها كذلك ذات فعل خاص بها دون الآلات الجسمانية . والحاصل : انه لما ثبت أنها لا تكون قوية على التحريك الا مع الآلات الجسمانية ، امتنع أن يقال : انها وحدها بدون الآلات الجسمانية تكون قوية على التحريك .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام مختل بحسب المعنى وبحسب اللفظ **اما كونه مختلا بحسب المعنى فمن وجهين :**

الأول : لا نسلم ان القوة المحركة لا تكون قوة محركة الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية . وذلك لأن هذه القوة التى تحرك الأعضاء والأوتار والعضلات ، فلو كان تأثيرها فى تحريك الجسم موقوفا على هذه الآلات لكان تأثيرها فى تحريك هذه الآلات موقوفا على آلات أخرى . ولزم التسلسل ، أو لزم توقف الشىء على نفسه . وكلاهما باطلان .

الثانى : هب أن تأثير هذه القوى فى التحريك يتوقف على هذه الآلات الجسمانية . فلم قلتم :انه يلزم أن تكون هذه القوة حالة فى الجسم ؟ ولم لا يجوز أن يقال : المحرك للبدن هو النفس التى هى جوهر مجرد ، الا أنها لا تقوى على هذا التحريك الا بواسطة هذه الآلات الجسمانية ؟

وأما أن هذا الكلام مختل بحسب اللفظ . فمن وجهين :

الأول : ان قوله : ان وجودها بحركة آلات هى فيها ، مشعر بأن وجود هذه القوى معلل بحركة تلك الآلات ، لكنه لا نزاع فى أن حركة تلك الآلات حركات اختيارية تكون معللة بهذه القوى . وحينئذ يلزم الدور .

الثانى : ان قوله : ان وجودها بحركة آلات هى فيها مصادرة على المطلوب الأول . لأن قوله هى : ضمير عائد الى القوى . وقوله فيها (٦) : ضمير عائد الى الآلات . فكان المعنى : أن هذه القوى موجودة فى هذه الآلات ، وليس المطلوب الا ذلك . فكان هذا مصادرة على المطلوب الأول . وانه باطل .

فهذا جملة ما ذكره « الشيخ » فى بيان ان هذه القوى جسمانية .

قال المفسر : الحق عندى : ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات هى النفس وأن المحرك أيضا هو النفس . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : — وهى الغاية (٧) فى القوة والوضوح — ان نقول : انا اذا سمعنا صوت « زيد » علمنا : أن صاحب هذا الصوت شخص معين مشكل بالشكل الفلانى ، واذا رأينا صورة العسل حكمنا بأنه موصوف بالطعم الفلانى . والحاكم بشىء على شىء يجب أن يكون مدركا للحكم والمحكوم به . ضرورة أن التصديق مسبوق بتصور الطرفين . فههنا شىء واحد هو المدرك لجميع هذه المحسوسات بجميع هذه الادراكات التى هى الحواس الخمس . ثم نقول : اذا تخيلنا صورة « زيد » ثم أدركنا صورته ، حكمنا بأن صورة هذا المحسوس هى صورة لذلك المتخيل ، فعلمنا ان الادراك والتخيل ، حصلا لشىء واحد ، ثم نقول : انا نحكم على هذا الشخص بأنه عدو ، وعلى الآخر بأنه صديق . فهذا الحاكم يجب أن يكون مدركا لهذه الأشخاص ولهذه المعانى ، لمعين ما ذكرناه .

---

(٦) فيها هى ضمير : ص (٧) النهاية : ص

ثم نقول : انا نتصرف في صور المحسوسات وفي هـذه المعاني الجزئية بالتركيب تارة ، وبالتحليل اخرى . ثم نقول : انه يمكننا حمل الكليات علي الجزئيات ، فهننا شيء واحد هو المدرك للكليات والجزئيات معا ، لكن مدرك الكلي هو النفس ، ومدرك الجزئي أيضا هو النفس . فثبت : أن المدرك لجميع المدركـات الكلية والجـزئية بجميع أنـواع الادراكات : شيء واحد وهو النفس . ثم نقول : الذي يحرك بالاختيار هو الذي يقصد الى التحريك . والقصد الى الشيء مشروط بكون ذلك القاصد متصورا لماهية ذلك المقصود ، ولكونه حاكما بأنه يجب تحصـيل ذلك المقصود . وعند هذا القول (فان) كل محرك بالاختيار هو قاصد لذلك التحريك . وكل قاصـد أمرا من الأمور فهو شاعر بماهية ذلك المقصود ، ينتج : كل محرك بالاختيار فهو شاعر بماهية ذلك الفعل . فثبت : ان المدرك والمحرك شيء واحد . وهذا برهان قاطع في اثبات هذا المطلوب .

واعلم : أن هذا الفصل من ادل الدلائل على اثبات النفس الناطقة . وذلك لأنا نقول : الانســان شيء موصــوف بكل الادراكات ، بجميع المدركات . ولا شيء من اجزاء البدن كذلك ، ينتج من الشكل الثاني : أن الانسان شيء مغاير لمجموع البدن ولجميع أجزائه وهذا البرهان هو الذي عليه تعويلنا في اثبات أن النفس جوهر مغاير لمجموع البدن ، ولكل واحد من أجزائه ◘

الحجة الثانية في اثبات هذا المطلوب : أن كل واحد يعلم بالضرورة انه هو الذي ابصر المبصرات وسمع المسموعات وذاق ولمس وتخيل وتفكر واشتهى وغضــب . ومن نازع فيه فقد نازع في أجلى العلوم الضرورية وأوضحها . ولا شك أن المشار اليه لكل واحد بقوله « أنا » ليس الا جوهر النفس ، فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأفعال وبهذه الصفات : ليس الا النفس .

الحجة الثانية : النفس لو لم تكن مدركة للجزئيات ، لما كانت مدركة لهذا البدن من حيث انه هو . ولو لم تكن مدركة لم تكن قاصدة للتصرف من حيث هو ، فحينئذ يكون الانسان مغايرا لهذا البدن ، ولا يكـــون له تعلق بهذا البدن من حيث انه هذا — وكان هذا البدن شيئا آخر أجنبيا عن الانسان من كل الوجوه — ومعلوم أن كل ذلك باطل . فثبت بهذه البراهين : أن جميع هذه القوى والادراكات من صفات النفس .

الفصل السادس عشر

فى

النفس الناطقة

قال الشيخ : « ومن الحيوان : الانسان (وهو مختص بنفس (٨)) انسانية تسمى نفسا ناطقة ، اذ كان اشهر افعالها وادل آثارها الخاصة بها : النطق . وليس يعني بقولهم نفس ناطقة انها مبدا النطق فقط ، بل جعل هذا اللفظ لقبا لذاتها »

قال المفسر : لما تكلم فى القوى الحيوانية ، شرع الآن فى شرح أحوال النفس الانسانية . وهنا مسألتان :

المسألة الأولى

المراد من النفس : الشىء الذى يشير اليه كل واحد بقوله « أنا » فان نفس كل شىء ذاته وحقيقته . وذات الانسان هو الشىء الذى يشير اليه بقوله « أنا فعلت » و « انا أبصرت » و « أنا عقلت » و « أنــا غضبت » **وهنا دقيقة** : وهى أن الشىء الذى يشير اليه كل واحد بقوله « أنا » مغاير للشىء الذى يشير اليه كل واحد الى غيره بقوله « أنت » وذلك لأنى اذا أشرت الى نفسى بقولى « أنا » فالمشار اليه ليس هــو البدن ولا جزء من اجزاء البدن ، لأنى حـــال ما أكون شديد الاهتمام بتحصيل ادراك او بتحصيل فعل ، فانى كثيرا (ما) اقول : انى فعلت كذا وقلت كذا . وعندما أقول هذا يكون المشار اليه بقولى « أنا » حاصلا فى ذهنى لا محالة ، مع أنى فى تلك الساعة أكون غافلا عن بدنى وعن جميع أجزاء بدنى . وهذا يدل على أن الشىء الذى اشير اليه بقولى « أنا » مغاير لهذا البدن ولجميع أجزاء البدن . وأما الذى أشير اليه

---

(٨) يختص بنفس : ع

بقولى « أنت » فليس إلا هذا البدن . لأن المشار اليه بقولى « أنت » ليس الا ما ادركته ببصرى . وما ذاك الا هذا الجسم المخصوص . وكذلك فان الانسان اذا مات . فالذى كان يشير الى نفسه بقوله « أنا » لم يبق . واما الذى كنت اشير اليه بقولى « هو » فانه باقٍ . فلهذه الدقيقة ترى العقلاء يقولون فيمن مات : أنه ما بقى وانه هلك . وقد يقولون : انه هو هذا الجسد الموضوع هنا . فقولهم : هلك وما بقى ، يريدون به ذلك الشىء الذى يشير الى نفسه بقوله « انا » وقولهم هذا الجسد هو ذلك الانسان يريدون به ذلك الشىء الذى كان غيره يشير اليه بقوله « هو »

المسألة الثانية

ظـــاهر كلام « الشيخ » يدل على أن تســـمية النفس الانسانية بالنفس الناطقة محض اللقب من غير أن يفيد فائدة معقولة . وعندى : انه ليس الأمر كذلك ، بل هو اسم يفيد فائدة معقولة . وبيانه : أن المدرك للشىء قسمان :

أحدهما : الذى يدرك شيئا لكنه لا يمكنه أن يعرف غيره أنه ادرك ذلك الشىء . وهذا حال جميع الحيوانات العجم ، فانها قد تدرك أمورا كثيرا مما يلائمها أو ينافرها . ولكنها لا يمكنها أن تعرف غيرها أحـــوال تلك المدركات .

والقسم الثانى : الذى يدرك شيئا ثم يمكنه أن يعرف غيره بأنه ادرك ذلك الشىء . وهذا هو الانسان . فانه اذا ادرك شيئا أمكنه أن يعرف غيره انه ادرك ذلك الشىء ، وأمكنه أيضا أن يعرف غيره أحوال ذلك المدرك . ثم ان هذا التعريف له طرق كثيرة : منها النطق والعبارة ، ومنها الاشارة ، ومنها الكتابة . الا أن اكملها هو النطق ، فلا جـــرم جعلوا النطق عبارة عن كون الانسان قادرا على أن يعلم غيره ما فى قلبه من الأحوال المختلفة والادراكات المتباينة . فظهر بهذا انّ وصـــف النفس الانسانية بانها ناطقة ليس بمحض اللقب ، بل هو اسم يفيد هذه الفائدة

واعلم : أن الحكماء لما قالوا فى حد الانسان : انه الحيوان الناطق : طعن بعضهم فيه . وقال : أن الحد باطل طردا وعكسا .

أما الطرد . فلأن الببغاء ينطق وليس بانسان . وأما العكس . فلأن الأبكم انسان وليس بناطق .

واعلم : أن من وقف على ما ذكرناه فى تفسير الناطق ، علم أن هذا السؤال باطل . وذلك لأنا بينا أن مرادنا من الناطق : كونه قادرا على اعلام غيره بما فى قلبه من الأحوال والعلوم . والببغاء لا يقدر على ذلك ، والأبكم يقدر على ذلك بسائر الطرق . فزال هذا السؤال .

***

قال الشيخ : « ولها خواص (٩) منها ما هو من باب الفعل فى البدن ، ومنها ما هو من باب الادراك ، ومنها ما هو من باب الانفعال . فأما الذى لها من باب الفعل فى البـــدن والانفعـــال ، ففعل ليس يصـــدر عن مجرد ذاتها ، وأما الادراك الخاص ، ففعل يصدر من مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن »

التفسير : ذكر أن خواص النفس منها ما هو من باب الادراك . ومنها ما هو من باب الفعل . ومنها ما هو من باب الانفعال . وعندى : أن هذا التقسيم مختل . وذلك لأن الادراك اما أن يكون تصورا ، واما أن يكون تصديقا . فأما التصور فانه من باب الانفعال ، فانه عبارة عن حصول صورة فى النفس من غير أن يقترن به حكم ، فلا يكون للنفس معها نسبة الا بالقبول . وهذا هو الانفعال وأما التصديق فانه من باب الفعل . لأنه عبارة عن الحكم بثبوت شىء لشىء . وهذا الحكم فعل . فثبت : أن الادراك اما أن يكون انفعالا . واذا كان كذلك ، كان جعل الادراك قسما للفعل والانفعال خطا .

---

(٩) نص عبارة عيون الحكمة : « ولها خواص منها ما هو من باب الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها ما هو من باب الانفعال . فأما الذى لها من باب الفعل فى البدن والانفعال ففعل ليس يصدر عن مجرد ذاتها . وأما الادراك الخاص ففعل يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن »

والمجيب أن يجيب فيقول : المراد بالفعل والانفعال اللذين جعلهما في مقابلة الادراك : الفعل والانفعال اللذان لا يكونان من جنس الادراك. 〉

***

قال الشيخ : « وأما الأفعال التي تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنية : فالتعقل والروية في الأمور الجزئية ، فيما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل ، بحسب (١٠) الاختيار »

〈 **التفسير** : ذكر ان الأفعال التي تصدر عن النفس الناطقة بمشاركة البدن والقوى البدنية ، أمران : أحدهما : التعقل . والثاني : الروية (١١) في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل ، بحسب الاختيار . ولقائل أن يقول : اتريد بهذا التعقل ادراك الكليات ، أو ادراك الجزئيات ؟ فان أردت به ادراك الكليات ، فهذا القسم قد جعلته فعلا يصدر من مجرد ذاتها من غير حاجة الى البدن . وان أردت به ادراك الجزئيات ، فقد زعمت فيما سبق : أن ادراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية ، فكيف اسندته الآن الى جوهر النفس الناطقة ؟ أما الثاني وهو الروية في الأمور الجزئية . فهذا أيضا من الكلام العجيب . وذلك لأنه يقال : هل تقول بأن النفس تدرك الجزئيات أو لا ؟ فان قلت به فحينئذ يبطل ما ذكرته في الفصل المتقدم من أن ادراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية . وان لم تقل به فحينئذ يمتنع كون النفس متروية فيها ، لأن التروي عبارة عن التصرف في الأمور ، بالتركيب تارة وبالتحليل أخرى . فان لم تكن تلك الجزئيات مدركة للنفس ، فكيف تقدر النفس على التصرف فيها ؟ وحقا أقول : ان اقدام هذا الرجل الكبير على مثل هذا الكلمات المتناقضة ، لعجيب جدا . 〉

***

---

(١٠) وبحسب : ص

(١١) الرؤية : ص

قال الشيخ : « ويتعلق بهذا الباب ; استنباط الصناعات (١٢) العملية والتصرف فيها (١٣) كالملاحة والفلاحة والصباغة والتجارة »

التفسير : هذه الصناعات اما أن تستنبط كلية . مثل أن تستنبط أن الفلاحة كيف تكون ؟ وقد تستنبط جزئية مثل ان تستنبط أن فلاحة هذه الأرض كيف تكون ؟

اما الوجه الأول : فهو من خواص النفس ، ولا تعلق للبدن به البتة .

واما الوجه الثاني : فهو من خواص القوى البدنية ، ولا تعلق للنفس به . فلم يبق هنا شيء يمكن أن يضاف الى النفس والبدن جميعا .

***

قال الشيخ : « واما الانفعالات فاحوال تعرض للبدن ، مع مشاركة النفس الناطقة . كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياء والرحمة والرأفة والألفة . وغير ذلك » (١٤)

التفسير : اعلم : أن الانسان اما ان يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود ، أو يعتبر حال ما دخل في الوجود . اما القسم الأول وهو أن يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود ، فاما أن يعتقد فيه كونه ضارا أو نافعا . أو لا يعتقد فيه لا كونه ضارا ولا كونه نافعا . أما القسم الأول . وهو أن يعتقد فيه كونه ضارا . فاذا اعتقد أن الضار متوجه اليه . فان اعتقد كونه قادرا على دفعه ، حصل في قلبه ميل جازم الى الدفع ، وذلك هو الغضب . وعند حصول هذا التصور والميل الى الدفع ، يتسخن البدن ويحصل الغليان في دم القلب . وان اعتقد كونه عاجزا عن دفعه ، حصل في قلبه الخوف ، وانحصر الروح القلبي في الداخل ، وتغير لون

---

(١٢) الصناعة : ص

(١٣) فيها كالصناعة والفلاحة والملاحة : ص

(١٤) النص : « واما الانفعالات فأحوال تتبع استعدادات تعرض للبدن مع مشاركة النفس الناطقة كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياة والرحمة والرأفة والألفة . وغير ذلك »

الوجه الى الكمودة والرصاصية . واما ان كان بحيث تارة يجوز كونه قادرا على دفعه ، وتارة يعتقد كونه عاجزا عن الدفع ، فههنا كما اختلط فى جوهر النفس هذان الاعتقادان ، فانه يختلط فى ظاهر البدن آثار الغضب والخوف . وأما القسم الثانى . وهو أن يعتقد فى ذلك الأمر المستقبل أنه بتقدير حصوله يكون نافعا ، فان لم يعتقد تجويزه متوجها اليه ، فانه يحصل فى قلبه ميل جازم بأنه لابد من تحصيله . وذلك هو الشهوة . فان اعتقد كونه متوجها اليه حصل فى قلبه فرح وسرور وانبسط الروح القلبى الى خارج ، وكل ما كان الفرح اقوى ، كان ذلك الانبساط اجمل . وحينئذ يسخن البدن ويحسن لونه وتظهر آثار صلاح الحال على الوجه . هذا كله كلام فى اعتبار ما لم يدخل فى الوجود .

أما القسم الثانى : وهو اعتبار حال ما دخل فى الوجود . فذاك الشىء اما أن يعتقد فيه كونه حسنا ، أو يعتقد فيه كونه قبيحا ، أو لا ذاك ولا هذا . فان اعتقد فيه كونه حسنا تبعه الفرح بسبب ما يتوقع من حدوث آثاره النافعة ، وان اعتقد فيه كونه قبيحا ، تبعه الحـزن وانحصار دم القلب الى باطن القلب . وعندما يعتقد أنه غير قبيح ، فانه يخرج دم القلب الى ظاهر البدن . واذا اختلط هذان الاعتقادان فى النفس ، توالت الانبساطات والانقباضات على بشرة الوجه . وذلك هو الخجل .

فهذا هو الاشارة فى ضبط هذه الأحوال .

واعلم : أن الفرح قد يتبعه الضحك ، لما أن الحرارة توجب تمدد العضلات ، والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء . بسبب ان الروح اذا انحصر فى داخل القلب ، استولى البرد على ظاهر البدن ، والبرد يوجب التقبيض والتكثيف . واذا اسـتولى هـذا التقبيض على جرم الدماغ ، انعصر منه شىء من الرطوبات وسال الى العينين . وذلك هو البكاء . فهذا هو الحكم الأكثرى فى هذا الباب .

واذا عرفت هذا فنقول : انه ما لم يحصل اعتقاد انه خير أو شر أو نافع أو ضار ، لم تحصل الرغبة والنفرة . وما لم يحصل هذان الأمران

لم تحصل هذه الأعراض النفسانية فى جوهر النفس ـ أعنى الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن والخجل ـ بل حصول هذه الأعراض فى جوهر النفس يوجب حصول التغيرات المزاجية المذكورة فى جوهر البدن .

***

قال الشيخ : « واما الذى يخصها وهو الادراك فهو التصور للمعانى الكلية . وبنا حاجة الى أن نصور لك كيفية هذا الادراك »

التفسير : لا شك أن كل ادراك فهو اما تصور واما تصديق . فلا أدرى لم اقتصر هنا على ذكر التصور ، ولم يذكر التصديق البتة .

***

قال الشيخ : «فنقول ان كل واحد من اشخاص الناس مثلا . هو انسان . لكن له احوال واوصاف ليست داخلة فى أنه انسان ولا يعرى منها هو فى الوجود ، مثل حد جسده فى قده ولونه وشكله والملموس منه . وسائر ذلك . فان هذه كلها وان كانت انسانية فليست شرطا فى أنه انسان ، والا لتساوى فيها (كلها) اشخاص الناس كلهم ، ومع ذلك فانا نعقل أن هناك شيئا هو الانسان »

التفسير : المراد من هذا الكلام : أن أشخاص الناس مشتركة فى معنى الانسانية ومختلفة فى مقاديرها وأشكالها وسائر صفاتها . وما به المشاركة غير ما به المباينة . فمعنى الانسانية فيها مغاير لهذه الصفات .

***

قال الشيخ : « وبئس ما قال من قال : ان الانسان هو هذه الجملة المحسوسة . فانك لا تجد جملتين على حالة واحدة »

التفسير : قال بعضهم : الانسان هو هذه الجملة المحسوسة فى الخارج .

واعلم : أن هذا المذهب باطل . واحتج « الشيخ » على بطلانه بأن جميع الجملة المحسوسة فى الخارج ، مختلفة فى المقادير والأشكال . والانسان من حيث هو انسان أمر واحد فى الكل .

واعلم : أن هذا الاستدلال ضعيف . وذلك لأنه ان وقع النزاع فى أن الانسان عبارة عن هذه الجملة المحسوسة أم لا ؟ فلا نزاع فى أن الأجسام النباتية والمعدنية ليست الا هذه الأجسام ، ثم انك لا تجد جسمين من النبات الا وهما مختلفان فى القدر والشكل والصفة ، وكذا القول فى المعدنيات . ومع ذلك فلم يلزم اثبات نفس مفارقة لها . فكذا هنا . وكذا القول فى الأعراض . فان كان سوادين يفرضان ، فهما مشتركان فى معنى السوادية وغير مشتركين فى تكوين هذا ، وذاك . فلم يلزم اثبات نفس مفارقة للاعراض فكذا هنا .

بل الواجب أن يقال : الدليل على أن الانسان ليس هو هذه الجملة المحسوسة وجوه :

الأول : انا قد نعقل معنى الانسان حال كوننا غافلين عن هذا البدن بمجموعه وبأجزائه .

الثانى : ان أجزاء هذا البدن متبدلة فيكون هذا البدن متبدلا . وأما « زيد » من حيث هو ذلك المشار اليه بقوله « أنا » فانه غير متبدل ، والمتبدل مغاير لغير المتبدل ، فالبدن المحسوس مغاير للمشار اليه بقوله « أنا »

الثالث : ان المحسوس من هذا البدن هو هذا السطح واللون . والعلم الضرورى حاصل بأن المشار اليه لكل احد بقوله « أنا » باق .

فثبت بهذه الدلائل : فساد قول من يقول : الانسان هو هذه الجملة المحسوسة .

***

قال الشيخ : « وهذه الأحوال الغريبة تلزم الطبيعة من جهة قبول مادتها ؛ فان كل واحد من اشخاص الناس تتفق له مادة على مزاج واستعداد خاص . وكذلك يتفق له وقت وزمان . واسباب أخرى تتعاون على الحاق هذه الأحوال (١٥) به الحاقا خاصا به »

---

(١٥) « هذه الأحوال للماهيات من جهة مواردها . ثم الحس ـــ اذا أدرك الانسان ـــ فانه تنطبع فيه صورة ما للانسان من حيث هى =

التفسير : لما بين أن معنى الانسانية مغاير للطول المخصوص والشكل المخصوص واللون المخصوص ، ذكر ما هو السبب لحصول هذه الأحوال المختلفة مع الانسانية . وذلك السبب : هو المادة .

ولقائل أن يقول : تعليل هذه الأعراض المختلفة بالمادة باطل . ويدل عليه وجهان (١٦) :

الأول : ان مادة النفس الانسانية ليس الا الجسم . ولا شك أن طبيعة الجسمية معنى واحد . فلو كان الموجب لهذه الصفات هو الجسمية ، ثم ان الجسمية معنى واحد فى الكل ، لزم استواء جميع الأبدان فى جميع هذه الصفات . وذلك محال .

الثانى : هو أن الاختلاف فى هذه الصفات لو كان لأجل المادة ، فالاختلاف فى المواد ان كان لأجل الاختلاف فى الصفات ، لزم الدور . وان كان لاختلاف مواد تلك المواد ، لزم التسلسل . وهو محال .

الثالث : انه لو كان حصول هذه الصفات لأجل المادة ، لدامت هذه الصفات بدوام المادة التى هى الجسمية . وذلك محال .

الرابع : ان المادة قابلة . والقابل لا يكون عندهم مؤثرا ، فيمتنع أن تكون حصول هذه الأحوال مختلفة لأجل المادة . بل السبب فى حصول هذه الأحوال المختلفة : أن كل صفة حصلت فى مادة ، فقد كانت المادة قبل تلك الصفة موصوفة بصفة أخرى ، وتلك الصفة السابقة أعدت المادة لقبول الصفة اللاحقة .

***

قال الشيخ : « ثم ان الحس اذا ادرك الانسان ، فانه تنطبع فيه صورة ما للانسان ، من حيث هى مخالطة لهذه الأحوال والاعراض

= مخالطة هذه الأعراض والاحوال الجسمانية . ولا سبيل لها الى ان ترتسم فيها مجرد ماهية انسان ... الخ » (عيون الحكمة)

(١٦) وجهان : ص

الجسمانية . ولا سبيل لها الى ان ترتسم فيها مجرد ماهية الانسان حتى يكون ما يشاكل فيها نفس تلك الماهية . وهذا يظهر بادنى تامل . والحس كانه نزع تلك الصورة عن المادة واخذها فى نفسه . لكن نزع . اذا غابت المادة غاب ، ونزع مع العلائق العرضية المادية . فاذن لا مخلص للحس الا مجرد الصورة . واما الخيال فانه (قــد) يجرد الصورة تجريدا اكبر من ذلك . وذلك انه يستحفظ الصورة وأن غابت المادة . لــكن ما يتراءى للخيال من الصورة المأخوذة عن الانسان مثلا لا يكون مجردا عن الغلائق المادية . فان الخيال ليس يتخيل صورة الا على نحو ما ، من شان الحس ان يؤدى اليه . واما الوهم فانه وان استثبت معنى غير محسوس ، فلا يجرده الا متعلقا بصورة خيالية .

فاذن لا سبيل لشىء من هذه القوى ان تتصور ماهية شىء مجرد عن علائق المواد وزوائدها الا النفس الانسانية . فانها هى التى تتصور كل شىء بجده ، كما هو منقوص عنه العلائق المادية . وهى المعنى الذى من شانه أن يوقع على كثيرين . كالانسان من حيث انه انسان فقط . فاما اذا تصور هذه المعانى ، تعدى التصور الى التصديق بان يؤلف بينهما (١٧) على سبيل القول الجازم »

التفسيــر : قد عرفت أن الشخص المعين من الناس انما صــار ذلك الشخص لأن الانســانية انضافت اليها أعراض كثيرة ، وصــار مجموعها ذلك الشخص . اذا عرفت هذا فنقول : الادراك اما أن يكــون ادراكا للجزئى ، أوللكلى . فان كان ادراكا للجزئى فاما أن يكون ادراكا يتوقف على حصــول المدرك فى الخارج ، أو لا يتوقف . والأول هــو الاحساس ، فانه عبارة عن ادراك هذا الشخص من حيث انه هــذا ، بشرط أن يكون ذلك الشخص حاضرا . والثانى هــو التخيل ، فانه يمكننا أن نتخيل صورة « زيد » بعينه ، وان لم يكن « زيد » حاضرا . وأما ادراك الكلى . فهو أن يعقل الانسان من حيث انه انسان ، مع قطع النظر عن جميع لواحقه وصفاته الزائدة عليه . وهذا الادراك هو التجريد التــام .

---

(١٧) منها : ع

ولقائل ان يقول : هذه الصورة العقلية التى زعمتم أنها مجرد (١٨) صورة جزئية مشخصة حالة فى نفس «زيد» وتكون مقرونة بسائر الصفات القائمة بتلك النفس . فكيف زعمتم : أنها صورة كلية مجردة ؟ بل نقول : القول باثبات الصورة المجردة محال فى العقول . لأن ذلك المجرد اما أن يكون موجودا أو معدوما ، فان كان موجودا فاما أن يكون فى الخارج أو فى الذهن . والأول باطل لأن كل ما يكون موجودا فى الخارج فهو شـخص معين ، فلا يكون مجردا . والثانى باطل لأن كل ما حصل فى ذهن معين ، فهو صورة شخصية حالة فى نفس معينة ، ولا يكون مجردا . وأما ان كان معدوما فالمعدوم نفى محض وعدم صرف ، فيمتنع وصفه بكونه مجردا أو يكون مشتركا فيه .

لا يقال : المراد من قولنا : ان الصورة الذهنية كلية انا لو حذفنا شخصيتها وكونها فى الذهن ، فان تلك الماهية من حيث هى هى تكون منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الخارجية . **لأنا نقول** : اذا اقتنعتم بهذا القدر ، فلم لا تقولون بأن الشخص المعين الموجود فى الأعيان أمر كلى ؟ بمعنى أنا لو حذفنا شخصيتها وكونها فى الأعيان ، لكانت تلك الماهية منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الذهنية والخارجية .

***

قال الشيخ : « فالانسان الذى يصدر عنه هذه الأفعال يسمى نفسا ناطقة . وله قوتان : احداهما : معدة نحو العمل ووجهها الى البدن ، وبها يميز بين ما ينبغى ان يفعل ، وبين ما لا ينبغى ان يفعل ، وما يحسن ويقبح فى الأمور الجزئية . ويقال له : العقل العملى . ويستكمل فى الناس بالتجارب والعادات »

التفسـير : المراد : أن النفس الناطقة لها قوتان : احداهما عملية . وهى التى باعتبارها يتمكن من تدبير البدن . وبهذه القوة يميز الانسان بين ما ينبغى أن يفعل ، وبين ما لا ينبغى أن يفعل ، وما يحسن وما يقبح

---

(١٨) مجردة : ص

فى الأمور الجزئية . وهذا الكلام قد ذكره فيما تقدم . فهو مكرر . وقد ذكرنا عليه : أن هذا التميز بين ما ينبغى وبين ما لا ينبغى ، وبين ما يحسن وبين ما لا يحسن : اما أن يكون على وجه كلى ، أو على وجه جزئى . فان كان الأول . فهذا داخل فى الادراكات الكلية — وهى القوة النظرية — وان كان على وجه جزئى ، لزم كون النفس مدركة للجزئيات . وذلك عنده باطل .

وللمجيب أن يجيب فيقول : هذه الادراكات كلها كلية ، الا أن بعضها يكون ادراكا لما يكون وجوده باختيارنا وفعلنا — وهذا النوع من الادراك يسمى بالقوة العملية — وبعضها يكون ادراكا ، لما وجوده لا يكون باختيارنا وفعلنا — وهذا النوع من الادراك يسمى بالقوة النظرية —

***

قال الشيخ : « والثانية (قوة) معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس . ووجهها الى فوق . وبها ينال الفيض الالهى . وهذه القوة (قد تكون بعد بالقوة) ما لم تعقل (١٩) شيئا ولا تتصور . بل هى مستعدة لأن تعقل المعقولات (بل هى استعداد ما للنفس ، نحو تصور المعقولات) وهذه تسمى العقل بالقوة والعقل الهيولانى . وقد تكون قوة أخرى اخرج منها الى الفعل . وذلك بأن تحصل للنفس المعقولات الأولى ، على نحو الحصول الثانى (٢٠) الذى نذكره . وهذا يسمى العقل بالملكة . ودرجة ثالثة وهى أن يحصل للنفس المعقولات المكتسبة ، فتحصل للنفس عقل بالفعل . ونفس تلك المعقولات تسمى عقلا مستفادا »

التفسير : هذا هو الكلام فى تفصيل أحوال القوة النظرية التى للنفس الناطقة . واعلم : أنها قابلة للعلوم والمعارف . ثم هذا على أربع مراتب :

---

(١٩) بعد بالقوة لم تفعل شيئا : ع
(٢٠) الثانى : سقط ع

المرتبة الأولى : ان تكون النفس خالية من جميع المعارف البديهية والكسبية . والنفس متى كانت فى هذه الدرجة ، فانما تسمى عقلا هيولانيا .

والمرتبة الثانية : هى أن تحصل لها العلوم البديهية ، والعلوم المستفادة من الحواس والتجارب . والنفس متى كانت فى هذه الدرجة ، فانها تسمى عقلا بالملكة . وذلك لأن حصول هذه العلوم البديهية ، يفيد النفس قدرة على أن تتوصل بتركيبها الى اكتساب (العلوم) النظرية .

والمرتبة الثالثة : أن يكتسب هذه العلوم الفكرية . الا أنها لا تكون حاضرة بالفعل . ولكنها تكون بحيث متى شاء الانسان أن يستحضرها ، قدر على ذلك . والنفس متى كانت فى هذه الدرجة ، فانها تسمي عقلا بالفعل . و « الشيخ » أهمل هذه المرتبة فى هذا الكتاب .

والمرتبة الرابعة : أن تكون تلك العلوم والمعارف حاضرة حاصلة بالفعل . والانسان يشاهدها أو ينظر اليها بعين عقله . والنفس متى كانت فى هذه المرتبة تسمى عقلا مستفادا .

***

قال الشيخ : « ولأن كل ما يخرج من القوة الى الفعل ، فانما يخرج بشيء تفيده تلك الصورة . فاذن العقل بالقوة انما يصير عقلا بالفعل بسبب تفيده المعقولات ، ويتصل به أثره . وهذا الشيء هو الذي يفعل العقل فينا . وليس شيء من الأجسام بهذه الصفة . فاذن هذا (الشيء) عقل بالفعل . وفعال فينا . ويسمى عقلا فعالا »

التفسير : المقصود من هذا الفصل : اثبات العقل الفعال . والدليل على وجوده : أن هذه النفوس الناطقة كانت فى أول الأمر خالية عن المعارف والعلوم . فاذا حصلت فيها هذه المعارف والعلوم ، بعد أن لم تكن حاصلة ، فلابد لحصولها من سبب . وهذه المقدمة حقة . لأن حدوث الشيء بعد ان لم يكن ، لابد له من سبب . فاما أن يكون ذلك السبب يجب

أن يكون عقلا بالفعل ، فهذا انما يظهر اذا قيل : ان ذلك السبب اما ان يكون جسما ، أو حالا فى الجسم ، أو لا جسما ولا حالا فى جسم . والقسمان الأولان باطلان ، فتعين الثالث . ثم نقول : ذلك الموجود المجرد الذى لأجله تصير هذه النفوس عالمة بعد أن كانت جاهلة ، لا يجوز أن يكون هو الله — تعالى — بل يجب أن يكون غيره . وذلك الغير انما يمكن أن يؤثر فى تصيير النفس عالمة ، بعد أن كانت جاهلة ، لو كان هو فى نفسه عالما بحقائق الأشياء ، علما لازما لذاته ، باقيا ببقاء وجوده ثم نقول : ذلك الغير يجب أن يكون شيئا واحدا لا غير . وعند اثبات جميع هذه المقدمات يظهر اثبات أن ذلك الشىء يكون عقلا بالفعل فى ذاته ، ويثبت أنه هو الذى يصير النفوس عالمة بالفعل . وكان ذلك الشىء عقلا فعالا ، ويكون هو والعقل (٢١) الفعال واحدا .

و « الشيخ » لم يثبت شيئا من هذه المقدمات ، ولم يقرر واحدة منها بشبهة ، فضلا عن حجة . فكيف يمكن اثبات هذا الشىء الذى سماه بالعقل ؟

ومن الناس من قال : لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى حصول هذه المعارف والعلوم : هو الجسم . لأن الجسم أدون حالا من النفس ، والأدون لا يكون سببا لحصول صفة الكمال لما هو أشرف منه . فثبت : أن المؤثر فى حصول هذه المعارف والعلوم : ليس هو الجسم ، ولا يكون شيئا حالا فى الجسم ، لأن الحال فى الجسم احسن حالا من الجسم . ولما لم يصلح الجسم لهذه الافادة ، فلأن لا يصلح العرض الحال فى الجسم لهذه الافادة كان أولى . فثبت : أن مفيد هذه العلوم والمعارف : موجود ليس بجسم ولا جسمانى .

ثم نقول : ذلك الشىء اما ان يكون هو الله — سبحانه — أو غيره والأول باطل . لأنه تعالى واحد . والواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فثبت : أن ذلك الشىء موجود غير الله — تعالى — ثم نقول : ذلك الشىء

---

(٢١) العقل : ص

يجب أن يكون مقصورا للاشياء ، ومتصرفا بها ادراكا حاضرا بالفعل ، لأن كل كمال يحصل منه شيء لشيء ، فحصول ذلك الكمال لذلك المفيد ، أولى من حصوله لذلك المستفيد . فذلك الوجود الذى هو العلة لحصول هذه المعارف والعلوم فى نفوسنا ، يجب ان يكــون هــو أولى بأن يكون موصوفا بهذا الكمال . ثم نقول : لم لا يجوز ان يكون مبدأ حدوث هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شيئا ، والمبدأ لحصولها لطائفة أخرى من النفوس شيئا آخر ؟ وذلك لأن الجوهر الواحد كاف فى ذلك . ولا حاجة فى هذا (الى) التكثير .

فهذا ما يمكن ان يقال فى تقرير هذه المقدمات .

واعلم : أن هذه الكلمات بعد ضم هذه الزيادات اليها فى غــاية الضعف . أما الكلام المبنى على الخسية والشرف . فقد عرفت (٢٢) انه ليس فى غاية القوة . وأما قوله : لا يجوز أن يكون المؤثر فى حصول هذه المعارف هو الله ــ تعالى ــ لأنه واحد . والواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فنقول : والعقل الفعل موجود واحد فى ذاته ، فكيف تصدر عنه هذه المعارف التى لا نهاية لها ، والنفوس التى لا نهاية لها ؟

فان قالوا : الصادر عنه انما هو الوجود . والوجود شيء واحــد فى نفســه ، وانما يتعدد بحسب تعدد الماهيات . فنقول : هــذا بنــاء على أن تأثير العلة الفاعلة فى وجود المعلول لا فى ماهيته . وقد ابطلنا ذلك فى سائر الكتب . ثم ان سلمنا ذلك ، لكنا نقول : فاذا جوزتم ذلك ، فلم لا يجوز أن يقال : الصادر عن المبدأ الأول ــ سبحانه ــ هو الوجود فقط ؟ وأما تعدد الموجودات فانما يكون بحسب تعدد الماهيات والقوابل . ثم ان سلمنا أن مبدأ هذه المعارف موجود مجرد غير الله ــ تعالى ــ فلم قلتم : ان ذلك الوجود يجب أن يكون محركا للحقائق وعالما بها ؟ (ل) قوله : « علة الكمال أولى بذلك الكمال » قلنا : هذا الكلام خطابى . وذلك لأنه ليس كل ما كان علة لشيء ، فانه يلزم كونه موصـــوفا بذلك المعلول .

---

(٢٢) وقد عرفته : ص

الا ترى أن الحركة علة للسخونة . ثم انها غير موصوفة بالسخونة ، والشمس مسخنة مع أنها غير مسخنة فى نفسها . وايضا : فالفعل الفعال مبدأ عندهم لحدوث جميع الألوان والأشكال والأعراض القائمة بالأجسام ، ومبدأ أيضا لحدوث صور الجسمية والصور النوعية فى المواد . ثم ان هذا العقل غير موصوف بشى من ذلك البتة . فلم لا يجوز أن يكون مبدأ لحصول هذه المعارف والعلوم ، وان لم يكن موصوفا بشىء منها ؟ ثم ان سلمنا ان الأمر على ما قالوه . لكن لم لا يجوز أن يكون العقل الفعال لكل (٢٣) نفس ، جوهر آخر على حدة ، أو يكون العقل الفعال لطائفة أخرى (تجعل) النفوس جوهرا آخر ؟ على ما كان يقول أصحاب الطلسمات . ويسمون ذلك الجوهر بالطباع التام . وزعموا : أن النفوس الحادثة من هذا الجوهر الواحد المستكملة بتكميل ذلك للجوهر ، يكون بينها أنواع مشاكلة ومجانسة فى الأخلاق والعادات والمعارف والعلوم ، وتكون تلك النفوس كالأخوة ، ويكون ذلك الجوهر جوهرا للمعارف ، كالأب لها . وهو الذى لا يزال يهديها الى مصالحها فى اليقظة على سبيل الالهامات وفى النوم على سبيل الرؤيا .

***

قال الشيخ : « وقياسه من عقولنا : قياس الشمس من ابصارنا . فكما أن الشمس تشرق على المبصرات فتوصلها بالبصر ، كذلك اثر العقل الفعال يشرق على المتخيلات ، فيقبلها (٢٤) بالتجريد عن عوارض المادة معقولات ، ويوصلها بانفسنا »

التفسير : اعلم : ان المقصود من هذا الفصل : كلام شعرى . وذلك لأنه زعم أنه كما أن الشمس هو النير الأعظم فى العالم الجسمانى ، وبسبب فيضان الأنوار والأضواء عنها على محسوسات هذا العالم ، تقوى الأبصار الظاهرة على ادراكها ، وجب أن يكون أيضا فى العالم الروحانى شىء ، نسبته الى ذلك العالم نسبة الشمس الى هذا العالم .

---

(٢٣) لكن : ص   (٢٤) فيجعلها : ع

فاذا وقعت أضواؤها على المدركات الروحانية على القوى المدركة الروحانية ، قويت القوى المدركة الروحانية بواسطة تلك الأضواء الروحانية ، على ادراك المدركات الروحانية . وهذا الكلام مع كونه شعريا ، هو اقوى من ذلك الذى ذكره فى معرض البرهان اليقينى .

ولكن هنا شيء هو « النير الأعظم »

فان كان هو « الشمس » لكن حصل فى الفلك الجسمانى مع هذا « النير الأعظم » نيرات أخرى ، وبسبب اختلاط انوار هذه النيرات بانوار « النير الأعظم » تختلف الآثار والأفعال ، فكذلك قد حصل فى فلك العالم الروحانى مع ذلك النير الأعظم الروحانى ، نيرات أخرى روحانية .

وبالجملة : فامثال هذه الكلمات : ظنون وحسبانات . والعالم بحقائقها هو الله — سبحانه —

***

قال الشيخ : « ان ادراك المعقولات شيء للنفس بذاته من دون آلة ، لانك قد علمت ان الأفعال التى تكون بالآلة كيف ينبغى ان تكون ، وتجد افعال الناس مخالفة لها »

التفسير : هذه هى الحجة الأولى على أن محل الادراكات العقلية جوهر مجرد عن المادة قائم بالنفس . وتقريره : أن نقول : القوة العقلية غنية فى فعلها عن المادة . وكل ما كان غنيا فى فعله عن المادة ، يجب أن يكون غنيافى ذاته عن المادة . ينتج : أن القوة العقلية غنية فى ذاتها عن المادة . أما الصغرى . وهى أن القوة العقلية غنية فى فعلها عن المادة . فالذى يدل عليه : أنها تدرك ذاتها ، وتدرك ادراكها لذاتها ، وتدرك آلتها . ومن المحال ان يكون بينها وبين ذاتها آلة ، وبينها وبين ادراكها لذاتها آلة ، وبينها وبين آلتها آلة أخرى . فثبت : أن هذه القوة غنية عن المادة فى هذه الأفعال . وأما الكبرى . وهو أن كل ما كان غنيا فى فعله عن المادة كان غنيا فى ذاته عن المادة . فتقريره : أن الموجودية جزء من الموجودية . ومتى كان أحد اجزاء المركب مفتقرا الى شيء ، كان ذلك المركب مفتقرا

اليه . فظهر أنها لو كانت مفتقرة فى موجوديتها الى المادة ، لكانت مفتقرة فى موجوديتها الى المادة ، لكنها فى موجوديتها غير مفتقرة الى المادة ، فهى فى موجوديتها غير مفتقرة الى المادة .

ولقائل ان يقول : الاعتراض على هذه الطريقة قد تقدم ، فلا فائدة فى الاعادة .

***

قال الشيخ : « ولو كان تعقل بالآلة ، لكان لا تعقل الآلة الا دائما ، لانه لم يخل اما ان تعقل الآلة بحصول صورة الآلة ، او بحصول صورة اخرى . ومحال ان يعقل الشىء بحصول شىء آخر ، فاذن تعقله بصورته . فاذن يجب ان تحصل صورته . وحصول صورته لا يخلو من وجوه : اما ان تحصل الصورة فى نفس النفس مباينة للآلة ، او تحصل الصورة فى نفس الآلة ، او تحصل الصورة فيهما جميعا .

فان كانت الصورة تحصل فى النفس فهى مباينة ولها فعل خاص . لانها قد قبلت الصورة من غير ان كانت (٢٥) تلك الصورة معها فى الآلة . وان كان حصول الصورة فى الآلة فيجب ان يكون العلم بها دائما ، اذا كان العلم بحصول الصورة فى الآلة .

وان كان حصولها (٢٦) فى كلتيهما . فهذا على وجهين :

احدهما : ان يكون اذا حصل فى أيهما كان ، حصل فى الآخر ، لمقارنة الذاتين ، فيجب (٢٧) اذا كانت صورتها فى الآلة (٢٨) أن تكون ايضا فى النفس ، اذا كانت لمقارنة الذاتين ، فيكون حينئذ العلم ، يجب ان يكون دائما او يكون (٢٩) يحتاج ان تحصل صورة اخرى من الذاتين (٣٠) فيكون فى الآلة صورتان مرتين ومحال أن تكثر الصورة الا لمواردها

---

(٢٥) حلت تلك الصورة : ع ــ كانت منتك عنها فى الآلة : ص

(٢٦) وان كان بحصولهما فى كليهما : ع

(٢٧) فيجب أن يكون اذا : ع (٢٨) فى الآلة : سقط ع

(٢٩) دائما فيجب أن يكون يحتاج : ص

(٣٠) من الرأس : ع

واعراضها . واذا كانت المادة واحدة ، والاعراض واحدة ، لم يكن هناك صورتان ، بل صورة واحدة . ثم ان كانت صورتان فلا يكون بينهما فرق بوجه من الوجوه ، فلا ينبغي ان يكون احدهما معقولا دون الآخر . فان سامحنا وقلنا : ان الصورة وحدها لا يتهيا ان تكون معقــولة ، ما لم تجد صورة اخرى ، فلابد من ان نقول حينئذ : ان كل واحدة من الصورتين معقولة . فاذن لا يمكن ان يعقل الآلة الا مرتين ، ولا يمكن ان نعقلها مرة واحدة . وان كان شرط حصول الصورتين فيهما ، ليس على ســبيل الشركة بل على سبيل ان يحصل فى كل واحد منهما صورة ليست هى بالعدد التى هى فى الأخرى ، رجع الكلام الى ان للنفس (بانفرادها) صورة وقواما (٣١) فقد بان من هذا : ان للنفس افعالا خاصة وقبولا للصورة المعقولة لا تنطبع (٣٢) تلك الصورة فى الجســم ، فيكون جوهر النفس بانفراده محلا لتلك الصورة »

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على تقرير هــذا المطلوب . ولقد جاءت هذه الحجة بعبارات غامضـــة ، وتقسيمات طويلة ، لا فائدة فى تتبعها . وأنا أحرزها على الوجه الملخص الذى ذكره فى سائر كتبه . فنقول : لو كانت القوة العقلية حالة فى آلة جسمانية ، لوجب أن يكــون واجب الادراك لتلك الآلة دائما ، أو ممتنع الادراك لها دائما . والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون العقلية حالة فى آلة جسمانية . بيان الملازمة : أنه قد ثبت أن ادراك الشىء عبارة عن حضور صورة تلك الآلة عندها . وتلك الصورة اما أن تكون هى نفس الصورة القائمة بتلك الآلة ، أو صورة أخرى مغايرة لها بالعدد ، مساوية لها فى تمام الماهية . وهذا القسم الثانى باطل . لأن تلك الصورة اذا كانت حاصلة فى القوة العاقلة ، وكانت القوة العاقلة حاصلة فى الآلة الموصوفة بتلك الصورة ، فحينئذ يجتمع صورتان متماثلتان فى مادة واحدة . وذلك محال . لما ثبت بالدليل : أنه يمتنع أن يجتمع المثلين . فثبت : أن كون القوة المدركة مدركة لآلتها ، يمتنع أن تكون صورة أخرى . واذا ثبت هذا فنقول : لو كان ادراك تلك

---

(٣١) وقوى ما : ع (٣٢) لا تنقطع : ع

الصورة ممكنا ، لكان ذلك الادراك عبارة عن نفس حضور تلك الآلة ، فيجب أن يقال : ان تلك الصورة متى كانت باقية ، أن يكون ادراكها باقيا ، وان كانت تلك الصورة غير باقية ، وثبت أنه يمتنع حضور صورة أخرى ، فحينئذ يلزم أن يكون كون تلك القوة المدركة مدركة لتلك الصورة : أمرا ممتنعا لذاته . فثبت بما ذكرنا : أن القوة العقلية لو كانت حالة في آلة ، للزم أن تكون واجبة الادراك لتلك الآلة دائما ، أو ممتنعة الادراك لها دائما . فاما أن ذلك باطل . فظاهر . فانا قد نعقل القلب والدماغ في بعض الأوقات دون البعض . واذا ثبت أن هذا التالي ، باطل ، لزم القطع بأن القوة العقلية ليست حالة في شيء من الآلات .

هذا تقرير هذا البرهان .

ولقائل أن يقول : هذا بناء على أن الادراك عبارة عن مجرد حضور ماهية غير (٣٢) ماهية أخرى . وذلك باطل لوجوه :

الحجة الأولى : انه لو كان الأمر كذلك ، للزم كون الجمادات عالمة بالصفات القائمة بها . وذلك لا يقوله عاقل . فان قالوا : نحن لا نقول بأن مجرد حضور شيء عند شيء يكون ادراكا بل نقول : حضور المدرك عند المدرك هو الادراك . فنقول : أن كان الادراك عبارة عن نفس الحضور ، كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حضر عند شيء آخر ، وحينئذ يعود الالزام المذكور . وان كان المدرك عبارة لا عن الشيء الذي حضر عنده شيء آخر ، فحينئذ يبطل قولنا : الادراك عبارة عن مجرد الحضور ، بل يكون الادراك عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك وبين المدرك . وعلى هذا التقدير فانه يسقط هذا الدليل بالكلية . فانه يقال : لم لا يجوز أن يقال : القوة المدركة حالة في قلب أو دماغ ، ثم انه يحدث بينها وبين تلك الآلة الاضافية (الحالة) المسماة بالادراك والشعور ، فهناك يحدث الشعور والادراك . وان لم تحدث تلك الحالة الاضافية لم يحصل الشعور والادراك . فهنا تكون القوة العقلية قد تصير عالمة بتلك الآلة بعد ان لم تكن كذلك ، لا بسبب

---

(٣٢) قد تنطق عند أيضا .

حدوث صورة أخرى مساوية لها فيها ، بل بسبب حدوث تلك الآلة المسماة بالاضافة والشعور .

والحجة الثانية على فساد هذا الكلام : انه لو كان الادراك عبارة عن حضور ماهية المدرك في المدرك ، لكنا اذا عقلنا السماء ، فقد حضر في عقلنا ماهية مساوية لماهية السماء من جميع الوجوه . ذلك لا يقوله عاقل . فان الأثر الحادث في الذهن عرض لا يحس ولا يلمس ، فكيف يجوز للعاقل ان يقول : ان ذلك العرض الضعيف مساو للسماء والسماء في تمام الماهية ؟ بل هنا ما هو ازيد منه . وهو انا اذا عقلنا أن السواد ضد البياض ، فيلزم أن يحصل السواد والبياض في الذهن . وذلك يقتضي الجمع بين الضدين . واذا عقلنا الطويل والعريض والعميق والاستقامة والاستدارة في الذهن ، فيلزم كون الذهن طويلا عريضا عميقا مستقيما مستديرا . وذلك لا يقوله عاقل . بل هنا ما هو ازيد منه . وهو : أنا اذا تصورنا واجب الوجود ، فيلزم أن يكون الأثر الحاصل في الذهن مساويا لواجب الوجود في تمام الماهية ، وفي كونه ازليا أبديا قائما بالنفس ، مبدأ لجميع الممكنات . وذلك لا يقوله عاقل .

لا يقال : انا لا نقول اذا علمنا شيئا كان العلم مساويا لذلك المعلوم ، بل نقول : العلم الحاصل في الذهن يكون متعلقا بذلك المعلوم . **لانا نقول** : اذا علمنا أن العلم بالشيء لا يكون مساويا لذلك المعلوم في تمام الماهية ، فحينئذ لا يلزم من صيرورة القوة المدركة عالمة بالآلة ، بعد أن لم تكن عالمة بها ، أن يكون الأثر الحادث أمرا مساويا لماهية الآلة . وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين . وعلى هذا التقدير فانه يسقط ذلك الدليل بالكلية .

الحجة الثالثة : وهو ان صورة المحسوسات عندكم حاضرة في الخيال ، وأن ادراكها غير حاصل للخيال . وهذا ينتج قطعا : أن حصول الصور مغاير (٣٤) لادراكها ، وان ادراكها مغاير لصورها .

---

(٣٤) انه مغاير : ص

وايضا : فقد قلنا : ان « الشيخ » نص على أن صور المرئيات ترتسم فى الجليدية ، ثم ان القوة المدركة غير حاصلة هناك بل انما حصلت القوة المدركة عند ملتقى العصبين . ولما حصل ارتسام الأشباح عند الجليدية ، ولم يحصل ادراكها هناك ، علمنا أن الادراك أمر مغاير لنفس هذا الارتسام ، بل التحقيق أن الادراك والشعور عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك والمدرك . ومتى ثبت هذا سقط هذا الدليل بالكلية .

قال المفسر : كان الأولى بهؤلاء الأذكياء (أن) يصونوا عقولهم عن التحويل على مثل هذه المقدمة . فان ركاكتها أظهر من أن تخفى على عاقل أصلا .

سلمنا : أن الادراك عبارة عن حضور صورة المدرك فى المدرك . فلم لا يجوز أن يقال : ان القوة العاقلة اذا أدركت آلتها ، فحدوث ذلك الادراك انما كان لأجل أنه حدثت صورة مساوية لآلتها فيها ؟ أما قوله : انه يلزم منه اجتماع المثلين . فنقول : هذا باطل . وذلك لأن الصورة الأصلية الموجودة فى الآلة جارية مجرى المحل للقوة العاقلة . وهذه الصورة الحادثة عند حدوث هذا الادراك ، جارية مجرى الحال فى القوة العاقلة . واذا حصل الامتياز بهذا المعنى ، لم يلزم من حدوث هذه الصورة فى القوة العاقلة ، ارتفاع المغايرة بين هذين المثلين . فثبت : أن الذى قالوه ضعيف .

***

قال الشيخ : « ومما يوضح هذا : ان الصورة المعقولة لو حلت جسما أو قوة فى جسم ، لكان يحتمل الانقسام ، فكان الأمر الوجدانى لا يعقل »

التفسير : هذه هى الحجة الثالثة على أن القوة العاقلة غير حالة فى شىء من الأجسام . وتقريره : ان هنا معقولات لا تقبل القسمة . فيكون تعقلها لا يقبل القسمة فيكون الموصوف بذلك التعقل غير قابل

للقسمة . وكل جسم وكل حال فى الجسم ، فانه قابل فى القسمة ، ينتج : ان الموصوف بذلك التعقل غير جسم ، وغير حال فى الجسم . فهذه اربع لابد من بيانها :

اما المقدمة الأولى : وهى بيان أن هنا معقولات لا تقبل القسمة . فالذى يدل على صحتها وجهان :

الأول : انه ثبت بالبرهان : أن ذات الآلة لا تقبل القسمة ، وثبت أن الوحدة والنقطة لا تقبل القسمة .

الثانى : لا شك أن هنا ماهيات . وهى اما أن تكون بسيطة أو مركبة ، فان كانت بسيطة فذلك البسيط غير قابل للقسمة . لا محالة . وان كانت مركبة . فالمركب انما يتركب عن البسيط . فلابد من الاعتراف بالبسيط الذى لا يقبل القسمة على كل حال .

واما المقدمة الثانية : وهى بيان أن العلم بما لا ينقسم لا يكون منقسما . فالذى يدل عليه : انه لو انقسم ذلك العلم لكان أحد جزئى ذلك العلم اما أن يكون علما لذلك المعلوم فيكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم . وهو محال . أو يكون علما بجزء من اجزاء ذلك المعلوم . وهو ايضا محال . لأنا فرضنا أن هذا المعلوم لا جزء له ، أو لا يكون علما بذلك المعلوم ، ولا بجزء من أجزائه . واذا كان كل واحد من أجزاء ذلك العلم هكذا ، فعند اجتماع تلك الأجزاء اما ان لا تحدث هيئة زائدة وحينئذ يكون مجموع ذلك العلم لا يكون علما بذلك المعلوم ، أو تحدث هيئة زائدة وتلك الهيئة الزائدة ان كانت منقسمة عاد التقسيم المذكور ، وان كانت غير منقسمة فحينئذ يكون هذا اعترافا بأن العلم بذلك المعلوم الغير منقسم يجب أن يكون غير منقسم .

(واما) المقدمة الثالثة : وهى بيان ان العلم اذا لم يكن منقسما ، كان الموصوف بذلك غير منقسم (ف) لأنه لو كان منقسما لكان الحال فى جزئية ، ان كان حالا بعينه فى الجزء الآخر ، لزم كون العرض الواحد

حالا في محلين . وهذا محال . وان كان الحال في أحد جزئيه مغايرا للحال في الجزء الآخر ، فحينئذ يلزم كون تلك الصفة منقسمة . وقد فرضنا أنها غير منقسمة . فثبت : أن الموصوف بذلك العلم الغير منقسم ، يجب أن يكون غير منقسم .

واما المقدمة الرابعة وهى بيان أن كل جسم منقسم . فهذا مبنى على نفى الجوهر الفرد . وقد سبق تقرير هذه المسألة .

فهذا تمام تقرير هذه الحجة على أقوى الوجوه .

ولقائل ان يقول : لا نسلم ان القول بالجوهر الفرد باطل — على ما سبق تقريره ثم نقول : لا شك أن النقطة غير قابلة للقسمة . وهى أن كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كانت عرضا فلها محل . ومحلها ان كان غير منقسم فقد ثبت الجوهر الفرد ، وان كان منقسما فقد حصل منه أن قيام ما لا ينقسم بالمنقسم جائز . وحينئذ يشكل هذا الدليل .

وايضا : فهذا يشكل بالواحدة فانها عرض غير قابل للقسمة ، مع أنها حالة فى المادة الجسمانية . **وايضا** : فالاضافات أعراض موجودة عند الحكماء ، مع أنها لا تقبل القسمة . فانه لا يصح أن يقال : قام بنصف الأب نصف الابوة ، وبثلثه ثلث الابوة . **وايضا** : فالوجود صفة قائمة بالمادة الجسمانية ، فلو لزم من انقسام المحل انقسام الحال ، لزم أن يقال : انه حصل للوجود نصف وثلث وسائر الأجزاء . وهو محال . **وايضا** : فالجسم البسيط يكون فى نفسه واحدا ، كما أنه عند الحس واحد . فاذا حل فيه عرض لا ينقسم ، فليس هناك أجزاء لذلك الجسم ، واذا لم يحصل له شىء من الأجزاء ، امتنع أن يقال : الحال فى أحد الجزءين اما أن يكون عين الحال فى الجزء الثانى أو غيره .

فهذا جملة الكلام فى هذه الحجة تقريرا واعتراضا .

***

قال الشيخ : « وليس يلزم من هذا : أن (الأمر) المركب يجب

ان لا يعقل بما لا ينقسم . وذلك لأن وحدة الوضوع لا تمنع كثرة المحمولات (فيه) لكن كثرة الموضوع توجب (تكثر) المحمولات » (٣٥)

التفسير : هذا سؤال أورده على نفسه . وتقريره : أنه اذا كان كون المحل منقسما ، يمنع من أن يتصف بصفة غير منقسمة ، لزم أن يقال : كون المحل مفردا يمنع (٣٦) من أن يتصف بالصفات الكثيرة . واجاب عنه بجواب صحيح . وهو : أنه لا امتناع فى اتصاف الموصوف الواحد بالصفات الكثيرة ، وانما يمتنع اتصاف المحال الكثيرة بالصفة الواحدة . فظهر الفرق .

***

قال الشيخ : « وايضا : المعنى المتقسم فى نفسه اذا حل جسما وعرض له الانقسام ، لا يخلو اما ان تؤدى القسمة الى الانفصال الى تلك المعانى او لا تؤدى . فان كانت تؤدى ، تعرض منه محالات . من ذلك : أن يكون تغير وضع القسمة موجبا لتغير وضع المعنى فيه . ومن ذلك ان (٣٧) يحتمل المعنى الانقسام الى مبادىء معقولة غيرمتناهية . ومن ذلك ان يكون (من حيث) هو واحد غير معقول ، لأنه من حيث هو واحد غير منقسم . واجزاء الحد ليست تكفى فيها الوحدة بالاجتماع ، بل وحدة ايجاب طبيعة واحدة . ومن حيث هو ذلك الواحد معقول ، ومن حيث هو ذلك المعقول (٣٨) غير منقسم ، ومن حيث يكون فى الجسم منقسم . فاذن ليس من حيث هو معقول فى الجسم البتة »

التفسير : اعلم : انا فى الفصل المتقدم بينا أنه متى كان المعقول ماهية غير قابلة للقسمة ، فان القوة العاقلة لها يمتنع أن تكون جسمانية . واما فى هذا الفصل ، فالمقصود : بيان أن المعقول — وان كان فى ماهية مركبة — فانه يمتنع كونها حالة فى الجسم .

واعلم : أن هذا الكلام مبنى على مقدمتين :

---

(٣٥) المحمول : ع

(٣٦) فانه يمنع : ص

(٣٧) ومن ذلك لا يحتمل معنى الانقسام : ص

(٣٨) المعقول : سقط إع

احداهما : أن تعقل الشيء لا يحصل الا عند حصول صورة مساوية لماهية المعقول فى العاقل . فانا على هذا التقدير نقول : انا اذا عقلنا ماهية مركبة من الأجزاء ، فان هذه الصورة العقلية أيضا تكون مركبة من البسائط التى منها تركبت ماهية ذلك المعقول .

والمقدمة الثانية : ان الحال فى الجسم المنقسم يجب ا يكون منقسما .

واذا ثبت هاتان المقدمتان ، فنقول : اذا عقلنا ماهية مركبة عن بسائط كانت هذه الصور العقلية مركبة عن تلك البسائط . ثم أن هذه الصورة كانت حالة فى الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسام محلها ، وحينئذ نقول : اما أن يكون الانقسام الحاصل بسبب أجزاء الماهية مطابقا للانقسام الحاصل بسبب انقسام المحل ، بمعنى أنه يحصل فى كل جزء من أجزاء المحل جزء من أجزاء القوام[٣٩] واما ان لا يكون كذلك . وهذا التقسيم الذى ذكرناه هو المراد من قوله : لا يخلو اما أن تؤدى القسمة الى الانفصال الى تلك المعانى أو لا تؤدى . أى اما أن تكون القسمة الحاصلة بحسب انقسام المحل مؤدية الى الانقسام الحاصل بسبب أجزاء القوام ، أو لا تكون (٣٩)

فاما القسم الأول وهو كون (القسمة مؤدية) اليه . فهذا قد ابطله من ثلاثة أوجه :

الأول : انه اذا حصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب العرض ، فحينئذ يحل كل واحد من أجزاء القوام فى جزء من الأجزاء الحاصلة بحسب انقسام المحل على هذا الوجه ، فلو تغيرت هذه القسمة وحصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب الطول ، لزم أن تنتقل تلك المعانى من ذلك الجانب الى هذا الجانب . وحينئذ يلزم أن تنتقل تلك المعانى من ذلك الجانب الى هذا الجانب ، بحسب تغير حصول القسمة من جانب الى جانب . وأيضا : لو اتعمنا قسما فى قسم هكذا : فانه يلزم وقوع القسمة فى تلك البسائط . وهو محال .

---

(٣٩) فلا تكون : ص

الوجه الثانى : انه اذا كانت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل غير متناهية ، فيلزم حينئذ أن تكون الانقسامات الحاصلة بسبب أجزاء القوام غير متناهية ، فيلزم كون الماهية مركبة من بسائط غير متناهية . وذلك محال .

أما أولا فلأن كل واحد من تلك البسائط الغير متناهية ، لما كان حالا فى محل مغاير لمحل الأجزاء ، لزم كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل . وذلك محال .

والوجه الثالث فى بيان فساد هذا القسم : هو أن الماهية وان كانت مركبة من البسائط الكثيرة ، لكن لا تكون تلك الماهية عبارة عن مجموع تلك البسائط ، بل لابد وان يحدث عند اجتماع تلك البسائط هيئة واحدة تجرى مجرى الصورة المقومة لتلك الماهية . فتلك الماهية تكون هيئة واحدة . واذا ثبت هذا فنقول : تلك الماهية غير قابلة للقسمة . فتعلقها لا يقبل القسمة . فالموصوف بذلك التعقل لا يقبل القسمة . وكل جسم فانه يقبل القسمة . ينتج : ان الموصوف بذلك التعقل ليس بجسم . وأما القسم الثانى . وهو أن يقال : القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل لا تؤدى الى القسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية ، فهذا مما تركه « الشيخ » ولم يذكره ، لظهور فساده . لأن تلك القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل ، اذا لم تكن مطابقة للقسمة الحاصلة بسبب أجزاء الماهية ، فحينئذ يلزم وقوع القسمة فى تلك البسائط . وذلك محال . وهذا القسم لما كان ظاهر الفساد ، لا جرم ترك « الشيخ » ذكره .

ولقائل ان يقول : هذا الوجه بناء على أن التعقل مساو للمعقول فى تمام الماهية ، وعلى أن الحال ينقسم بانقسام محله . وكل ذلك مما تقدم الاعتراض عليه .

***

قال الشيخ : « ولأن الماهية المشتركة بين الأشخاص تتجرد عن الوضع وسائر اللواحق . فاما أن يكون هذا التجرد فى الوجود

الخارجي ، أو في الوجود العقلي ، او في كليهما ، أو لا في واحد منهما . فان كان وجوده في الوضع في كليهما ، لم يكن مجردا عن الوضع البتة . لكنا فرضناها مجردة . هذا خلف .

وان كان مجردا عن الوضع في كليهما . فهذا كذب . لأنه ذو وضع في الاعيان . وان كان ذا وضع في العقل وليس ذا وضع في الخارج . فهذا ايضا الكذب . فبقى ان لا يكون له وضع في الخارج . فان تصور به الجسم في العقل كان له وضع في العقل . وهذا محال » (٤٠)

التفسير : هذه هي الحجة الرابعة على ان النفس ليست جسما ولا حالة في الجسم . وتقريره : أنه لا شيء من الكليات بذي وضع . وكل ما كان حالا في الجسم . فله وضع ، ينتج : فلا شيء من الكليات حال في الجسم . **اما الصغرى** . وهي قولنا : لا شيء من الكليات بذى وضع . فتقريره : هو أن كل كلى (٤١) مشترك بين الأشخاص ذوات الأوضاع المختلفة ، فانه لا يكون له وضع معين . ينتج : فكل كلى فليس له وضع معين . **وأما الكبرى** . وهو قولنا : فكل ما كان حالا في الجسم فله وضع . فتقريره : أن كل ما كان حالا في الجسم ، فانه يكون ساريا فيه متقدرا بمقداره . وكل ما كان كذلك ، فله وضع . ينتج : فكل ما كان حالا في الجسم فله وضع . هذا تقرير هذه الحجة . والتقسيم المذكور في الكتاب كأنه غير مفيد . وذلك لأنه وضع أن الأمر الكلى متجرد عن الوضع ، والكلى لا وجود له الا في الأذهان ، فيلزم منه ان الكلى مجرد عن الوضع في العقل . وهذا القدر يفيد كونه غير حال في الجسم ، سواء كان مجردا عن الوضع في الخارج ، أو لم يكن واذا كان الأمر كذلك ، كان اعتبار هذا التقسيم عبثا .

ولقائل ان يقول : قد ذكرنا : ان الصورة التى سميتموها بالصورة المجردة العقلية ، صورة شخصية موجودة في نفس شخصية . فكيف

---

(٤٠) النص ذكره المؤلف بمعناه .

(٤١) كلى فانه مشترك : ص

يمكن أن يقال : انها معنى كلي مشترك فيه بين الأشخاص ؟ فان قلتم : المراد من كونها كلية : هـو أنه اذا حذفت عنها شخصـيتها وتعينها وحلولها فى ذلك المحل ، كان الباقى منطبقا بالحد على حد سـائر الأشخاص الخارجية . فنقول : لم لا يجوز أن يقال : الصورة الحالة فى الجسم تكون كلية . بمعنى أنه اذا حذفت عنها شخصيتها وحلولها فى الجسم ، كان الباقى منطبقا بالحد ، على حد سائر الأشخاص .

***

قال الشيخ : « وأيضا : انه ليس لشيء من الأجسام قوة أن يطلب أو أن يفعل أمورا غير متناهية . والمعقولات التى للعقل أن يعقل أيها شاء . كالصور العددية والشكل ، وغير ذلك . بلا نهاية لها . فاذن هذه القوة ليست بجسم ، لأن لكل جسم قوته الفعلية (٤٢) متناهية ، لست أعنى الانفعالية . فاذن (٤٣) لا يمتنع »

التفسير : هذه هى الحجة الخامسة . وتقريرها : أن كل قـوة عقلية فانها تقوى على أفعال غير متناهية . ولا شيء من القوة الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية . ينتج : فلا شيء من القوة العقلية بقوة جسمانية . اما بيان الصغرى : فلأن القوة العقلية ، يمكنها ادراك مراتب الأعداد والأشكال . وهى غير متناهية . وأما بيان الكبرى : فهو أن كل قوة جسمانية ، فانها تنقسم بانقسام محلها .

فيكون الحاصل فى بعض ذلك الجسم : بعض تلك القوة . فاذا فرضنا ان كل تلك القوة أو بعضها ابتداء بالفعل ، فان لم ينقطع الجزء البتة كان الجزء مساويا للكل . وهو محال . وان انقطع كان فعل الجزء متناهيا ، وفعل الكل ضعفه . وضعف المتناهى متناه . فيلزم أن يكون فعل كل قوة جسمانية متناهيا . وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية . اما قوله : « انها تقوى على ادراك مراتب الأعداد والأشكال »

---

(٤٢) قوة عقلية : ص

(٤٣) فان ذلك : ع

وهي غير متناهية » قلنا : لا نسلم أن الادراك فعل ، بل هو انفعال . وذلك لأنه لا معنى لادراك الحقائق ، الا كون المدرك قابلا للصور العقلية . فيكون الادراك من باب الانفعال . وانتم سلمتم أن الأمر الجسماني لا يمتنع أن ينفعل انفعالات غير متناهية ، بدليل : أن الهيولى قد انفعل انفعالات غير متناهية . سلمنا : أن الادراك فعل ، لكن لا نسلم أن القوة العقلية تقوى على ادراكات غير متناهية . فان قلتم : الدليل عليه : انها لا تنتهى الى مرتبة الا ويمكن بقاؤها بعد تلك المرتبة وصيرورتها مدركة لمعقولات أخر بعد ذلك . وذلك يدل على انها تقوى على ادراكات غير متناهية . فنقول : ان دل هذا على جواز كونها فاعلة أفعالا غير متناهية ، فهذا قائم فى القوة الجسمانية ، فانها لا تنتهى الى وقت الا ويجوز بقاء ذاتها بعد ذلك ، وتزايد أفعالها بعد ذلك . وهذا يقتضى جواز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية . فان لم يلزم هنا لم يلزم فيما قلتم .

سلمنا : أن القوة العقلية تقوى على افعال غير متناهية ، لكن لا نسلم أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية . أما قوله : « كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها » قلنا : سبق الكلام عليه . سلمنا ذلك . فلم قلتم : انه محال (ل) قوله : كل القوة وجزؤها اذا ابتدآ بالفعل من مبدأ معين ، فان لم ينقطع عمل الجزء ، لزم أن يكون الجزء مساويا للكل فى هذا المعنى . ولا يمتنع كون الجزء مساويا للكل فى بعض الصفات واللوازم . وانما الممتنع أن يتساوى فى جميع الأمور ، فلم قلتم : انه يلزم من تساوى الكل والجزء فى هذا الحكم تساويهما فى جميع الأمور ؟ سلمنا : أن ما ذكرتم يدل على أن القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية . لكنه معارض بدلائل تدل على جوازه :

فالاول : أن القوة الجسمانية فى وجودها ومؤثريتها ، لا تنتهى الى وقت ، ويمكن بقاء ذاتها وبقاء مؤثريتها بعد ذلك . والا فيلزم أن ينتقل الشيء من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى . وانه محال .

واذا كان الأمر كذلك — على ما ذكرنا — كانت القوة الجسمانية فى ذاتها ومؤثريتها ممكنة البقاء ابدا . واذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يمتنع أن يقال : يستحيل البقاء أبدا .

والثاني : ان صريح العقل شاهد بانه لا يمتنع بقاء الأرض على طبيعتها أبدا . ومتى كانت باقية تلك الطبيعة خالية عن العوائق ، فان تلك الطبيعة توجب حصولها فى مركز العالم . فثبت : ان بقاء الطبيعة الأرضية مع بقاء كونها موجبة حصول الأرض فى مركز العالم ، أمر ممكن ، غير ممتنعة أبدا . وذلك يدل على ما قلناه .

والثالث : انه يمتنع أن يجب عدمها (٤٤) فى وقت معين . ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يصح استمرارها أبدا . أما الأول . فلأن تلك الماهية ممكنة لذاتها . والأوقات متناهية ، فيمتنع أن يصير واجب العدم فى وقت بعينه . فلو عقل ذلك ، فلنعقل أيضا أن يصير واجب الحدوث فى وقت بعينه . وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على افتقارها الى المؤثر . وذلك باطل بالبديهة .

وأما الثانى : وهو أنه لما لم يجب عدمها فى شىء من الأوقات المعينة ، وجب أن يصح استمرارها ابدا . فلأنه لا ينتهى الى وقت الا ويجوز بقاؤه بعد ذلك . ولا معنى لجواز البقاء الابدى الا ما ذكرنا .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن القوة الجسمانية ، لا يمتنع بقاؤها مدة غير متناهية . سلمنا جميع ما ذكرتموه . لكنه منقوض على اصولكم بالنفوس التى هى المحركات القريبة للأفلاك ، فانها عندكم قوى جسمانية ، مع انها ازلا وابدا توجب حركات الأفلاك . أجابوا عنه : بأن القوة الجسمانية لا يمتنع عليها انفعالات غير متناهية . واذا ثبت هذا فنقول : النفوس الفلكية تستفيد القوة من فيض العقول المفارقة . فتقوى بسبب ذلك على أفعال غير متناهية . فنقول : اذا جوزتم هذا ، فلم لا تجوزوا أيضا ان يقال : ان النفوس الناطقة جسمانية ، الا أن انوار العقل

---

(٤٤) عدمها : ص

الفعال فائضة عليها ؟ ولهذا السبب قويت النفس الناطقة على أفعال غير متناهية .

***

قال الشيخ : « قد بان لك مدرك المعقولات . وهو النفس الانسانية جوهر غير مخالطة للمادة برى عن الأجسام منفرد الذات بالقوام والعقل . وليكن هذا آخر ما نقوله فى الطبيعيات »

التفسير : لما فرغ من ذكر الدلائل ، أردفها بالنتيجة . وهى أن النفس الانسانية موجود ليس بجسم ولا جسمانى . وهو المطلوب .

ولنختم هذه الجملة بذكر مسألة فى اثبات حدوث النفس الناطقة .

احتجوا عليها بأن قالوا : لو كانت النفوس أزلية ، لكانت اما واحدة أو كثيرة . وهما باطلان . فالقول بأزليتها محال . أما الشرطية . فبديهية . وأما أنها غير كثيرة . فلأنها لو كانت كثيرة ، لامتاز كل واحد منها عن الآخر بأمر ما . وذلك الأمر اما نفس الماهية ، أو داخل فيها ، أو خارج عنها . والأولان باطلان ، لأن النفوس البشرية متساوية فى الماهية . والخارج عن الماهية اما لازم أو مفارق . واللازم باطل لأن الأشياء المتساوية فى تمام الماهية يمتنع اختلافها فى اللوازم . والمفارق باطل ، لأن التغاير بالعوارض المفارقة لا يكون الا للتغاير فى المادة . ولا مادة للنفس غير البدن . ولا بدن قبل البدن . وأما أنها غير واحدة فلأنها بعد التعلق بالبدن ، ان بقيت واحدة لزم أن يكون معلوم كل واحد ، معلوما لكل واحد . وهو باطل . وان تعددت فهو محال . لأن التعدد بعد الوحدة من خواص الجسم ، والنفس ليست بجسم . فيمتنع ذلك عليها .

ولقائل ان يقول : السؤال عليه قائم من وجوه :

السؤال الأول : لم قلتم : انها لو كانت متعددة ، لكان ذلك لأجل اختصاص كل واحد منها بأمر ما ، فان هذا بناء على أن النفس زائدة على الماهية . وذلك باطل . والا لزم التسلسل .

السؤال الثانى : لم قلتم : أن النفوس البشرية متساوية فى تمـام الماهية ، وسائر النفوس البشرية متساوية فى قبول العلم وفى تدبير الأجسام البشرية . وكل ذلك من باب الصفات . والاستواء فى اللوازم لا يدل على الاستواء فى الملزومات ؟

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقع التمايز بالعوارض المفارقة ؟ (ل) قوله : « التمايز بالعوارض لا يكون الا للتغاير فى المادة . ولا مادة للنفس الا البدن . ولا بدن قبل البدن » قلنا : المقدمات الثلاث ممنوعة . **اما المقام الأول** . وهو قوله : الامتياز لا يكون الا للتغاير فى المواد . قلنا : يشكل بتغاير المواد . فان ذلك لو كان لتغاير المواد ، لزم التسلسل . وان كان لتغاير الصفات الحالة فيها ، لزم الدور . وان لم يكن لشىء من ذلك ، فقد حصل التغاير ، لا لأجل المادة .

المقام الثانى : لم قلتم : انه لا مادة للنفس الا البدن ؟ وما البرهان على الحصر ؟ ثم نقول : ألستم تقولون : أن النفوس بعد مفارقة الأبدان لا يمتنع أن تتعلق بضرب من الأجسام السماوية ؟ فلم لا يجوز أن يقال : انها قبل هذه الأبدان كانت متعلقة بضرب من الاجسام السماوية ولهذا السـبب حصل التغاير ؟

المقام الثالث : هب أن الأمر كما قلتم . لكن لم قلتم : انه ليس قبل هذا البدن بدن آخر ؟ وعلى هذا التقدير يكون برهان حدوث النفس مبينا على بطلان التناسخ ، لكن بطلان التناسـخ مبنى على حدوث النفس ، فيلزم الدور . ثم نقول : يشكل ما ذكرتم بالنفوس الهيولانية المفارقة ، فانه لا امتياز بينها فى شىء من الذاتيات واللوازم والعوارض المفـارقة ، مع انها متعددة .

لا يقال : امتياز كل واحـد منها عن غيره انما كان لشـعوره بذاته المخصوصة . **لانا نقول** : شعوره بذاته المخصوصة مشروط بامتياز ذاته عن غيره . ولو كان هذا الامتياز معللا بذلك الشعور ، لزم الدور . وهو محال . ثم نقول : هب انه ثبت القول بحدوث النفوس . فما الدليل على

فساد التناسخ ؟ قالوا : لأن عند حدوث البدن المخصوص ، تحدث نفس . فلو تعلقت نفس أخرى به على سبيل التناسخ ، لزم اجتماع النفس (٤٥) فى بدن واحد . وهو باطل . قلنا : لم لا يجوز أن يقال : النفوس مختلفة بالماهية ، فكان البدن الصالح لهذه النفس لا يكون صالحا لنفس اخرى ؟

الثانى : هب أن النفوس واحدة فى النوع . لكن لم لا يجوز أن يقال : النفس التناسخية حصلت فيها هيئات كسبية من العلوم والأخلاق . وهذا البدن لا يصلح الا للنفس الموصوفة بتلك الصفة ، والنفس الحادثة تكون خالية عن هذه الصفات ، فلا جرم لا يكون هذا البدن صالحا للنفس الحادثة ؟

السؤال الثالث : قولكم : ان عند حدوث البدن يجب فيضان نفس حادثة . فنقول : هذا انما يلزم اذا كان موجد النفس الناطقة موجبا بالذات ، فاما اذا كان فاعلا بالاختيار . فمن أين يلزم ؟

الرابع : لم لا يجوز أن يقال : النفس التناسخية أولى . لأنها موجودة قبل حدوث البدن . فهى تتعلق بذلك البدن ، قبل استكمال مزاجه . ويصير ذلك التعلق مانعا من حدوث نفس اخرى ؟

الخامس : هذا أيضا وارد عليكم . لأن البدن عند حدوثه كان قابلا لنفس « زيد » ولنفس « عمرو » لأن النفس متساوية ، فلم فاض على هذا البدن المعين ، نفس « زيد » دون نفس « عمرو » ؟

السادس : لم قلتم : انه يمتنع تعلق نفسين ببدن واحد ؟

***

وهنا آخر الكلام فى الطبيعيات والحمد لله رب العالمين .

(تم الجزء الثانى من كتاب شرح عيون الحكمة للامام فخر الدين الرازى . ويليه الجزء الثالث فى الالهيات)

---

(٤٥) النفس : ص

فهرس

الجزء الثاني من كتاب

« تبرح عيون الحكمة »

الموضــــوع	صــفحة